Anlage und Quellen

des

Bereschit Rabba.

Dargestellt

von

M. Lerner.

Preisschrift.

Berlin 1882.

Julius Benzian.

28/6 82.

(Separat-Abdruck aus dem „Magazin für die Wissenschaft des Judenthums".)

Meinen theuren Eltern

In Liebe und Hingebung

gewidmet.

Zur Entstehung vorliegender Arbeit gestatte ich mir die Bemerkung vorauszuschicken, daß sie in ihrer ursprünglichen Fassung die Lösung der vom Rabbiner-Seminar in Berlin pro 1879 gestellten Preisaufgabe

„Darstellung der Anlage und Quellen des Bereschit Rabba"

bildete.

Nachdem mir hiefür der Preis aus der Jesaja-Berlin-Stiftung zu Theil geworden, fühle ich mich ermuntert, mit meinem ersten Versuche auf literarischem Gebiete an die weitere Oeffentlichkeit zu treten, zugleich als Dank für Herrn Dr. med. Joseph Bergson und Frau Gemahlin, die zum Andenken an den gefeierten Namen ihres Großvaters, Rabbi Jesaja Berlin, jene Stiftung am Seminar begründet haben, zugleich aber auch mit der Bitte, meiner Erstlingsgabe einige Nachsicht schenken zu wollen.

Anlage des Bereschith Rabba und seine Quellen.*)

Den Midrasch zur Genesis, welcher unstreitig zu den ältesten Werken der agadischen Literatur gehört, haben die Alten wohl gekannt und benutzt, aber nur als Hilfsmittel gebraucht und nur behufs Erklärung schwieriger Stellen in dem Talmud Auszüge aus ihm gemacht, während über das Wesen desselben als eines eigenen, abgeschlossenen Werkes, sowie über Composition und Quellen nichts bei ihnen zu finden ist. Zunz, der Erste, welcher Bereschith rabba wie das ganze Gebiet der Agada überhaupt vom kritischen Standpunkte aus untersuchte, hat allerdings Composition, Quellen und Abfassungszeit dieses Midrasch in den Kreis der Betrachtung mit hineingezogen [1]), allein da dem Zwecke der „gottesdienstlichen Vorträge" gemäß die Erforschung der Abfassungs*zeit* in erster Linie stand, so mußte die Darstellung der Composition und der Quellen dieser Hauptabsicht untergeordnet, die Erörterung jenes Punktes aber specieller und ausführlicher werden. Das aus ihr sich ergebende Resultat bildete dann die Grundlage, auf der sich erst das ganze Gebäude aufführen, Zeit und Ort der von Bereschith rabba abhängigen Werke bestimmen ließ. Während nun die Frage nach der Abfassungs*zeit* von Zunz allein erörtert worden ist, der zu einem Resultate gelangte, das bis auf die Gegenwart unangetastet geblieben, sind Composition und Quellen von andern Forschern ausführlicher untersucht wor-

*) Anmerkung der Redaktion: Das in der Ueberschrift genannte Thema bildete die Preis-Aufgabe, welche das Rabbiner-Seminar in Berlin im vorigen Jahre zur Lösung gestellt hatte. Die vorliegende Arbeit errang den Preis; sie hat den Hörer des Seminars, Herrn Meier Lerner, zum Verfasser, der mit dieser Erstlingsgabe in die Literatur eingeführt werden möge.

1) Gottesdienstliche Vorträge S. 144—179.

den. Ueber die Capiteleintheilung in B. r., die mit der Composition dieses Midrasch überhaupt und insbesondere mit dem Wesen der Proömien zusammenhängt, hat Rapoport[1]) unabhängig von Zunz eine scharfsinnige Hypothese aufgestellt. Unabhängig von Zunz hat auch Frankel[2]) dem Verhältniß des j. Talmud zum Br. r. eine eingehende Untersuchung gewidmet. — Nach diesen Vorarbeiten soll nun in dieser Abhandlung die Darstellung der Anlage und Angabe der Quellen des B. r. versucht und dabei das von Jenen nur beiläufig Erwähnte weiter ausgebaut, wie die bereits gewonnenen Resultate genauer untersucht werden.

Der gestellten Aufgabe gemäß zerfällt die Arbeit in zwei Theile: in dem ersten wird zunächst der ursprüngliche Plan und die leitende Grundidee des Werkes, sodann die Durchführung, Entwickelung und Gestaltung dieses Plans darzulegen versucht; in dem zweiten wird die Beantwortung der Frage unternommen, auf welche Art und Weise der Midrasch zur Genesis die abgeschlossen uns vorliegenden Werke, wie Mischna, Sifra, Sifre, Mechilta und Tosephta benutzt habe, sowie auch der Versuch gemacht, einen Theil der Boraitot und der amoräischen Agadot zusammenzustellen, welche auf dem Wege der Tradition in B. r. Eingang gefunden.

Anlage des Bereschith Rabba.

I. Der ursprüngliche Plan.

Zweck und Plan, in welchen B. r. mit dem ältern, tanaitischen Midrasch zusammentrifft, unterscheiden ihn zugleich von den übrigen, agadischen Büchern zum Pentateuch. Während beispielsweise[3]) in dem Midrasch r. zu Leviticus, dem ältesten unter

---

1) „Erech Millin“ S. 171.

2) „Introductio in Talmud Hierosolymitanum“ S. 51 b – 53 a.

3) Folgender Nachweis kann bei einem Vergleich der Genesis mit Debarim- und Bamidbar-rabba noch schärfer geführt werden; in Schemoth r. ist die Paraphrase nicht immer durchgeführt, vgl. Sect. 17, 19, 20 ꝛc. Vgl. Zunz in den G. V. S. 251, 256, 258.

den vier anderen pentateuchischen Rabboth, der einheitliche Gedanke, die Idee, den Ausgangspunkt bildet, ist es in B. r. der Text, von dem er Form und Grundlage erhält, den er in steter Folge erklärend begleitet. Bei diesem offenbart sich das Streben, einen Commentar zur Genesis zu liefern, bei jenem selbstständige Schöpfungen, Vorträge und Predigten zusammenzutragen, die sich an Leviticus als an ihren Text anlehnen. Hätte Sect. II. (Levit. r.) „die Auserwählung Israels“, Sect. IV. „Körper und Seele“, Sect. XII. „Nüchternheit und Trunkenheit“ zur Ueberschrift, so wäre damit das Thema der betreffenden Sect. bezeichnet. Mit Recht bemerkt daher Zunz (Gottesd. Vortr. S. 182), daß im Leviticus die Parascha's nothwendige, in sich geschlossene Bestandtheile bilden, die nicht das Buch Leviticus als vielmehr 37 Texte desselben auslegen. Der Text, der an der Spitze der Sect. steht, ist aber nur für die Proömien (פתיחות) maßgebend und bestimmend, selten dagegen wird von ihm der Gesammtinhalt der Parascha beherrscht. Wird nun in Leviticus der Inhalt des Proöms von dem der Section getrennt, so zeigt es sich, daß jener einen ganz andern Gegenstand als dieser zum Object der Betrachtung macht. Dieses Letztere, der Inhalt der Parascha, ist nur in der Form dem Proöm sehr ähnlich, enthält in der Regel Vorträge und fast vollständige Predigten, keine mit dem Vers des pentateuchischen Abschnitts fortschreitende Erklärung und Erläuterung; differirt aber dem Sinne, dem Gedanken nach, von ihm ganz und gar, wie z. B. das Proöm in S. 9 bloß verschiedene Auslegungen für den Vers: ואם על תודה יקריבנו liefert, der „Friede“ dagegen das Thema des Inhalts bildet. Sect. 13 hat zum Text: ואת הבהמה אשר תאכלו, im Inhalt der Parascha werden die „Exile“ (גליות) behandelt, ja es wird sogar dieses Thema im Fortgange der Betrachtung an einen ganz neuen Text ואת השפן וגו' angelehnt. Die äußere, formelle Aehnlichkeit des Inhalts der Sect. mit dem Proöm überhaupt ist aber so groß, daß er oft nur durch seine Stellung in der Section und durch seine Anlehnung an einen Vers aus der Mitte des pentateuchischen Abschnitts als solchen sich kundgibt. Daraus dürfte hervorgehen, daß das Schriftwort die daran geknüpften Proömien und proömienähnlichen Deraschot selten hervorruft und veranlaßt; daß

es vielmehr für ein bereits reiflich durchdachtes Thema, für einen von vornherein wohlerwogenen Vortrag bloß Stütz- und Anlehnungspunkte darbietet.

Nicht so Bereschith rabba. Dieser Midrasch will nicht große, zusammengesetzte Proömien bilden, völlig ausgearbeitete Homilien und agadische Vorträge sammeln, denen die Genesis bloß als Unterlage diente, sondern einen Commentar liefern, der in ununterbrochen fortlaufender Reihenfolge das Schriftwort auslegt und bearbeitet, der oft rein targumistische Uebertragungen schwieriger Wörter, freie, aber selten agadische Paraphrasen gibt. B. r. will in fortlaufender, ununterbrochener Reihenfolge die Genesis commentiren; kein Abschnitt, kein Capitel bleibt unerklärt, kaum irgend ein Vers wird unbeachtet gelassen und oft Wort für Wort mit einem steten Commentar begleitet. In Sect. 32 wird das ganze VII. C. der Genesis ausgelegt, so daß fast jeder der 24 Verse eine Erläuterung erhält:

V. 1a. ויאמר ד' לנח וגו' wird in 3 Proömen betrachtet, mit V. 1b. אותך ראיתי צדיק לפני beginnt die regelmäßig fortschreitende Erklärung: אמר ר' אלעזר בן עזרי' וכו'.

V. 2: מכל וגו' לא טהורה וגו' ר"י וכו' מצינו שעיקם הקב"ה וכו' ומן הבהמה הטמאה אכ"ב וכו'.

V. 3: גם מעוף השמים שבעה שבעה אם תאמר ז' מכל מין וכו'.

V. 4a: כי לימים עוד שבעה וכו' ארבעים יום וארבעים לילה אמר ר' שמעון בן יוחאי הן עברו על התורה שנתנה למ' יום וכו' אמר ר' יוחנן בן זכאי הם קלקלו את הצורה שניתנה למ' יום וכו'.

V. 4b: ומחיתי את כל היקום ר' ברכי' אמר קיומיה, ר' אבון אמר יקומיני וכו'.

V. 5: ויעש נח ככל אשר צוהו ד' זה שיכון[1] לכינוס בהמה חי' ועוף.

---

1) Ende der Section 31 findet sich der gleichlautende Ausdruck זה שיכון לעשיית התיבה, ähnlich heißt es in Section 34 זה שיכן בזכות הקרבנות, worauf מ"כ hinweist; Pseudo-Raschi hat in Section 31 die Leseart: זה שכן und fügt hinzu זה שכנו של פסוק זה, das Msc. H. (Halberstams, das mir durch die Güte des Hrn. Dr. Berliner übermittelt wurde) hat ebenfalls שכן und Msc. M. (Randglossen im Midrasch des Hrn. Dr. Berliner, die er nach der Münchener Handschrift notirt שוכן,| in Section 32 dagegen liest Msc. H. זה שוכן und in Section 34 (? ר) ויברך אלקים את נח ואת בניו זה שכן; Jalk. hat

V. 6: ונח בן שש מאות שנה ר"י ור"נ רי"א שנת המבול וכו'.

V. 7: ויבא נח ובניו וגו' מפני מי המבול, אמר ר"י נח מחוסר אמנה הי' וכו' ꝛc.

So wird auch in Sect. 41 jedes einzelne Wort erklärt in dem Vers: וינגע ד' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם „נגעים גדולים" פרעה בראתן לקה, „ואת ביתו" א"ר אחא אפי' קורות ביתו וכו' „על דבר שרי" הכל אומרים וכו' (conf. Jalk.) „אשת אברם" אר"ל וכו' שהיתה אומרת לו א"א אני.

Sect. 30 behandelt bloß einen Vers, er wird aber auch Wort für Wort commentirt: „אלה" א'ר אבהו כ"מ שנא' אלה וכו' „תולדות נח נח" אראב"כ כל מי שנכפל שמו וכו' „איש" כ"מ שנא' איש וכו' „תמים הי' בדורתיו" בר חטייא אמר כל מי שנא' בו תמים וכו' „היה" אר"י וכו' וכו' „בדורותיו": ר"י ור"נ בדורותיו הי' צדיק וכו' „את האלקים התהלך נח" ר"י ור"נ וכו'.

Diese regelmäßig fortlaufende Commentirung, die mit dem Text von Vers zu Vers, von Wort zu Wort fortschreitet, ist im B. r. so genau und streng durchgeführt, daß sie fast überall scharf hervortritt und sich auf jeder Seite Beispiele und Beweise dieser Erklärungsart in Fülle darbieten. Deshalb auch ist B. r. in Form und Anlage von der Genesis abhängig. Ein Umstand aber ist es, der nicht selten den wahren Sachverhalt entstellt und die Durchführung dieser Methode nicht mit der Entschiedenheit in die Augen springen läßt, mit der sie in Wahrheit gehandhabt

---

zu S. 31 und 32 זה שכיון, das זה שוכן בזכות הקרבנות in S. 34 scheint er nicht zu kennen, wenigstens citirt er es nicht. Die Erklärung Pseudo-Raschis (vgl. מ"כ), welche das fragliche Wort mit שכן = Nachbar, wie auch die des ידי משה, der es mit שיך in Verbindung bringt, läßt sich schwer durchführen. Gegen Beide spricht die Seltsamkeit der Construction (שכן לעשיית ...), die mit keiner gesicherten Stelle belegt ist; gegen die Auffassung des ידי משה kann noch der Umstand geltend gemacht werden, daß die Substantivbildung dieses Ausdrucks einer sehr späten Zeit angehört. Darin jedoch stimmen Beide überein, daß dieses זה auf den Vers zu beziehen sei; wenn wir aber Noa darunter verstehen, so würde dieser Passus aussprechen: Noa habe sich angeschickt, die Arche zu erbauen. In demselben Sinn würde dann das שכיון in S. 32 zu nehmen sein, hierher dürfte auch die Stelle in Bamidbar rab. S. 14 passen. Schwierig bleibt der ähnliche Ausdruck in S. 34: זה שוכן בזכות הקרבנות; der Verfasser des עץ יוסף emendirt שוכן in שבירכן, vielleicht dürfte שכרן vorzuziehen sein.

ist, daß nämlich nur der Vers und Verstheil, welcher zuerst ausgelegt wird, nicht aber die übrigen Verse angeführt werden, welche erst im Laufe des Commentars ihre Erklärung finden. Vergl. z. B. B. r. Sect. 17: ויקח א׳ מצלעותיו. רשב״נ אמר וכו׳ אמר ר׳ חנינא ברי׳ דר׳ אידי וכו׳ אמר ר׳ חנינא ב״ר יצחק וכו׳.

Dieser ganze Abschnitt scheint ein Continuum zu bilden und nur das ויקח א׳ מצלעותיו zu illustriren, in Wirklichkeit aber fehlt ויסגור בשר תחתנה, ein Verstheil, wodurch die verschiedenen Aussprüche eine verschiedene Beziehung bekommen, רשב״נ auf א׳ מצלעותיו, ר׳ חנינא בר׳ יצחק auf ויסגור, ר׳ חנינא בר״י דר״א auf תחתנה. Aehnlich Sect. 20: כי עשית זאת וכו׳ ר״י דסכנין בש״ר ל׳ ארור וכו׳ א״ר אלעזר מכל וכו׳, ר׳ אסי ור׳ הושעי׳ וכו׳ (ואיבה אשית).

Sect. 23: ויאמר למך וגו׳ קין הרג וכו׳ (כי שבעתים יקם קין). Der sogen. Raschi-Comment. (Sect. 18 Schlgw.: על הנשואות) macht bereits die Bemerkung: „שכן דרך הספר הזה הולך ומפרש המקרא שהוא עומר בו ודורש בו בשני דפין ואינו מזכיר כי אם ראשי תיבות המקרא והולך ודורשו על פני כולו סתם, אבל צריך שיפקח הצופה את עיניו ויתפוס בידו משוט לאחוז תיבות המקרא שהדורש עומד בהן להשען עליהם המדרש וכו׳.

Deutlicher und entschiedener zeigen sich Absicht, Zweck und Charakter des Commentars in den mannigfachen Sacherklärungen und strengen, reinen Uebersetzungen einzelner, schwieriger Ausdrücke. (Vgl. bes. Sect. 37 über die Völkertafel! Red.)

Sect. 18: לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת מכאן שנתנה התורה בלה״ק.

Sect. 17: ויקח אחת מצלעותיו רשב״נ אמר מן סטרוהי המרא״א ולצלע המשכן ושמואל אמר עילעא חדא מבין ב׳ צלעותיו נטל.

Sect. 19: ר׳ יוסי בן זמרא אמר ג׳ דברים נאמרו באותו אילן טוב למאכל, יפה לעינים ומוסיף חכמה ושלשתן נאמרו בפסוק אחד ותרא האשה כי טוב מכאן שהוא טוב, וכו׳ תאוה לעינים מכאן שהוא יפה לעינים, ונחמד העץ להשכיל מכאן שמוסיף חכמה וכו׳.

Sect. 19: וישמעו את קול ד׳ אלקים מתהלך בגן לרוח היום אמר ר׳ חלפין שמענו שיש הילוך לקול וכו׳.

Ibid.: ותאמר האשה הנחש השיאני ואוכל גירני והטעני וכו׳ וכו׳ (conf. Ibn Esra: כמה דאת אמר אל ישיא אתכם חזקיהו פתני und Raschi).

Sect. 20: וקוץ ודרדר תצמיח לך קוץ זה קנרוס, דרדר אלו עכביות.

Ibid. כתנות עור שהן דבוקים לעור וכו' כתנות עוד כתנות שהן באים מעור.

Sect. 22: וישע ד' אל הבל ואל מנחתו נתפיים ממנו.

Sect. 91: ויאמר איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו ר' אבא ב"כ אמר לשון דרומית הוא אבל ברם.

Sect. 92: ואל שדי יתן לכם רחמים לפני האיש זה שלטון ושלח לכם את אחיכם זה יוסף.

Ibid.: אלקיכם ואלקי אבותיכם נתן לכם מטמון באמתחותיכם כספכם בא אלי, מכל מקום כספכם בא אלי.

Sect. 93: וישימני לאב לפרעה לפטרון בסיליום, לאדון לרבון, מושל לשליט.

Dieses sind einfache, wortgetreue Uebertragungen, wie sie das Targum nicht genauer geben kann, aber selbst Paraphrasen, Begründungen und Erklärungen, die ihrem Kern nach bloß das im Texte Angedeutete zum Ausdruck bringen und nur in der Form sich frei bewegen, dürften in das Gebiet der exegetischen Auslegung hineingehören.

Sect. 91: ויען אותם ראובן לאמר וגו' והלא כרון אמרי' לכון הלא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד, אלא כך אמריתון ועתה לכו ונהרגהו וגם דמו הנה נדרש דמו וגם דם הזקן.

Sect. 93: ויעמוס איש על חמורו. חד מנהון הוה נסיב טעוניה בחרא ידא ויהיב לי' על חמריה.

Sect. 92: ויחפש בגדול החל ובקטן כלה. למה עבד בן שלא וכו'

Sect. 91: אשר ראינו בצרת נפשו בהתחננו אלינו ר"ל בש"ר יוחנן שאלו' אפשר יוסף בן י"ז שנה רואה את אחיו מוכרים אותו והוא שותק, אלא מלמד שהי' מתחבט לפני רגליו של כל אחד ואחד (מהם) כדי שיתמלאו עליו רחמים ולא נתמלאו.

R. Jochanan will mit diesem agadisch gefärbten Ausspruch durchaus nicht dem Verse einen ihm fern liegenden Sinn unterschieben; wir sehen vielmehr, daß er sich in Josephs Situation so sehr vertieft, daß er aus ihr heraus ein Bild entwirft, das allein den starken Ausdruck der Schrift: אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו in allen Zügen wiederzuspiegeln vermag. Ebenso heißt es gegen Ende dieses Capitels: ואת הכסף המושב וגו' ואת אחיכם וגו' אמר להם הרי הכסף זהרי הדורון והרי אחיכם צריכן אתון מילתא אוחרי, אמרין לי' צלותך אנן בעיין, אמר להון אם צלותי אתון בעיין ואל שדי יתן לכם רחמים וגו'. Dieser Midrasch spricht aus

dem Geiste Jakobs heraus und verbindet in schöner wie einfacher Weise V. 13 und 14, zugleich auch Sect. 91 und 92. Freilich stehen Auslegungen und Erklärungen der letzten Art auf der Grenzscheide, oder bilden richtiger die Verbindungslinie zwischen dem einfachen Peschat und poetischen Derusch, zwischen Exegese und Homiletik.

II. Die Durchführung des Plans.

a. Verbindung der exegetischen mit der agadischen Auslegung.

In erster Linie also will dieser **Midrasch den Sinn der Schrift, bald im neuhebräischen, bald im aramäischen Idiom wiedergeben, fast eine Hermeneutik sein, die an den Text sich lehnt, das Wort frei überträgt und paraphrasirt.** Diesem Streben nach exegetischer Auslegung scheint B. r. überhaupt sein Entstehen zu verdanken. Selbst mancher agadische Ausspruch dürfte nichts mehr als ein lebhaft und drastisch dargestellter Gedanke sein, welcher im Text implicite liegt. Dies aber eröffnet das weite Gebiet der eigentlichen Agada, die sich in B. r. in so hervorragender Weise geltend macht, daß die ungeschmückte Wortübertragung überfluthet, die Grundidee und der ursprüngliche Plan fast in den Hintergrund gedrängt wird. Hiernach schlägt B. r. einen doppelten Weg ein: der Peschat, welcher dieses Werk hervorgerufen zu haben scheint, wird festgehalten, aber auch der Agada, welche in mächtigen Strömen auf den Redaktor eindrang, ihr Recht zugestanden. Dieses Streben, beides zu verbinden, bleibt in B. r. constant; Belege dafür mögen folgende Stellen sein, die sich bedeutend vermehren lassen.

Sect. 21: מקדם רב אמר בכ"מ רוח מזרחית קולטת, אדה"ר ויגרש את האדם וישכן מקדם לג"ע וכו' ד"א מקדם קדם לג"ע נבראו המלאכים וכו'.

Sect. 22: כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה ר"א ור"י בר"ח ר"א אמר לך אינה נותנת לאחר נותנת, ריב"ח אמר לא לך ולא לאחר וכו' ד"א כי תעבוד את האדמה וכו'.

Ibid.: ויאמר קין ד' גדול עוני מנשוא. לעליונים ולתחתונים אתה סובל ולפשעי אין אתה סובל, ד"א גדול עוני משל אבא, אבא על מצוה קלה עבר ונטרד מתוך ג"ע זו שהוא עבירה חמורה שפיכת דמים ע"א כמה וכמה גדול עוני הן גרשת אתמול וכו' שמא מפניך אסתר וכו'

Sect. 31: קנים תעשה את התיבה. קולון ומדורין, אמר ר' יצחק מה הקן הזה מטהר וכו'.

Ibid.: צוהר תעשה לתיבה ר' אבא ב"כ אמר חלון, ר"ל אמר מרגלית.

Sect. 32: ומחיתי את כל היקום. רבי ברכי' אמר קיומי' ור' אבון אמר וקומוני, ר' לוי בשם ר"ל אמר זה קין וכו'.

Sect. 33: והעורבים מביאים לו וגו' ר"י ור"נ, רי"א עיר הוא בתחום בית שאן ושמה ערב רנ"א עורבים ממש היו וכו'.

Sect. 34: ויאמר ד' אל לבו לא אוסיף לא אוסיף לסני לסגי ורבנן אמרין לא אוסיף לבני נח לא אוסיף לדורות.

Sect. 38: ויהי בנסעם מקדם נסעו מן מרינחא, למיזל למדינחא? אר"א בר"ש הסיעו עצמן מקדמונו של עולם וכו'.

Ibid.: ויאמר ד' הן עם אחד ושפה אחת לכולם, ר"י ור"נ, רי"א הואיל הן עם אחד ושפה אחת אם עושין הן תשובה אנו מקבלן, ר"נ אמר מי גרם להם שימרדו בי לא ע"י שהם עם אחד ושפה אחת.

Sect. 41: אם השמאל ואימינה ואם הימינה ואשמאילה אמר לי' אם את לשמאלא אנא לדרומא ואם את לדרומא אנא לשמאלא וכו' א"ר חנינא בר"י ושמאלה אב"כ אלא ואשמאילה מן כל אתר וכו'.

Sect. 50: וילאו למצוא הפתח. אלאון המר"א והי' כי נראה כי נלאה מואב, אינסון ה"מ רא"א נלאיתי נשוא, אישתטון המרא"א כי אויל עמו.

Sect. 53: ויגדל הילד ויגמל ר"ה רבה אמר נגמל מיצה"ר, רבנן אמרי נגמל מחלבו.

Ibid.: ותשלך את הילד תחת אחד השיחים, אמר ר' מאיר שכן דרך הרתמים להיות גדלים במדבר, אמר ר' אמי תחת אחד השיחים ששם השיחו עמה מלאכי השרת.

Diese Beispiele, in welchen die agadische Auslegung in Verbindung mit der einfachen Worterklärung erscheint und sogar in der Regel der einfachen Wortübersetzung folgt, dürften am bezeichnendsten das Wesen des uns vorliegenden Midrasch charakterisiren. Daß aber der Peschat weniger, die Agada weit mehr Raum einnimmt, liegt ja schon in der Natur dieser beiden Erklärungsarten; die citirten Beispiele beweisen auch andererseits, daß trotz allem Eindringen der Agada der ursprüngliche Plan, einen fortlaufenden Commentar zu liefern, festgehalten wurde. Selbst die Agada muß sich den Gesetzen eines Commentars unter-

ordnen; die Agada, welcher der freieste[1]) Spielraum der Auslegung zu Gebote steht, die sich bald auf dem Grundtexte unbekümmert um das Wortverständniß aufbaut, bald die Resultate der Massora, Silben- und Wortähnlichkeit, Notarikon und Gimatria benutzt, ja sogar die Beschaffenheit der einzelnen Buchstaben und die Anklänge an fremde Sprachen zur Lösung ihrer Probleme verwendet, selbst sie wird in B. r. durch Gesetz und Regel, durch die Grundidee und den Plan des Werkes so geordnet, daß sie nicht so hoch wie in den übrigen Midraschim anschwellen und die ihr gesetzte Grenze überschreiten darf.

Gleichwie also das Wort dem Gedanken, das Commentiren dem freien Produciren, steht auch B. r. den übrigen pentateuchischen Rabboth entgegen; aber in Hinsicht auf Plan und Anlage verdient B. r. gerade mit den älteren Midraschim, Sifra, Sifre und namentlich Mechilta auf gleiche Stufe gestellt zu werden. Mechilta ꝛc. wie B. r. scheinen aus dem Streben hervorgegangen zu sein, das Schriftwort mit einem regelmäßig fortschreitenden Commentar zu versehen; bei diesem wie bei jenem hat dieses Streben in einer exegetischen Hagada seinen Ausdruck gefunden. Halachische Erörterungen, welche die Textbeschaffenheit jener Bücher hervorruft und erfordert, sind daher auch im ältern Midrasch außerordentlich häufig, fehlen aber auch in B. r. nicht, wo der Text der Genesis Gelegenheit dazu bietet (conf. Sect. 18 יעזב ע"ב, Sect. 22 והבל הביא, Sect. 34 שבעה דברים, ibid. בער אחד וכו', Sect. 36 מ"ט עבד יוצא, Sect. 39 תניא אלו ברכות); wie auch im umgekehrten Fall die Agada vom ältern Midrasch stark angebaut wird, wenn der Text geeigneten Grund und Boden bietet (conf. Sifre עקב und בחוקותי, Mechilt. בשלח und יתרו). Aber nicht bloß der Plan, sondern auch die Gestaltung und Durchführung desselben ist in B. r. ganz analog der in Mech. ꝛc., und so werden in der Mechiltha gleichwie in B. r. agadische Erklärungen im Verein mit exegetischen gebracht, die jenen bald vorangehen, bald folgen:

Mechilt. (edit. Weiß) p. 296: וחמושים אין חמושים אלא מזוינים וכו' אחד מחמשה, מחמשים, מחמש מאות.

---

1) G. V. p. 325.

31b: ואמר פרעה לבני ישראל נבכים הם בארץ. אין נבוכים
אלא מטורפי' שנאמ' מה נאנחה בהמה וגו' וכו' ואמר פרעה לא ידע
מה אמר משה הטען ולא הי' יודע להיכן שנא' נבוכים אין נבוכים אלא
משה שנא' עלה אל הר העברים הזה הר נבו.

33b: ביד רמה בריש גלי ר"א שהי' ידן של ישראל רמה על מצרים.

28b: כי קרוב הוא קרוב הדבר שאמר הקב"ה למשה וכו' כי קרוב
הוא קרוב הדרך לשוב למצרים.

29a: כי אמר אלקים שלא יראו עצמות אחיהם וכו' כדי שלא
יחזרו לאחוריהם.

33b: ופרעה הקריב הוא הקריב הפורענות לבא עליו וכו' ר"א
ופרעה הקריב קרב עצמו ומיהר ללכת ולרדוף אחריהם וכו'.

In den drei letzten Beispielen wird sogar die agadische Auslegung vorangeschickt und erst dann die exegetische Erklärung angeschlossen.

Die große Aehnlichkeit nun, welche die Anlage des B. r. mit dem Plan des ältern Midrasch bietet, noch mehr aber der Umstand, daß der Midrasch zur Genesis gerade in diesem Punkte von den übrigen späteren Midraschim differirt, dürfte der Vermuthung Raum geben, daß *dem letzten Redaktor des uns vorliegenden B. r. ein älterer Midrasch zu Grunde gelegen.* Diese Vermuthung findet eine starke Stütze an der tradirten Ansicht, die R. Hoschaja rabba als den Verfasser dieses Midrasch bezeichnet, eine Ansicht, die nicht so seltsam klingt, wenn sie nur behaupten will, daß der Plan und gleichsam der Grundtext unseres B. r. von jenem herrühre; diese Annahme, für die sich noch mehrere andere[1]) Momente geltend machen lassen, scheinen auch die *Halachoth Gedoloth* zu *bestätigen, da sie B. r. mit Mechiltha und Sifre in eine Kategorie stellen.*

Hiernach würde der ursprüngliche B. r., in den der neue Bearbeiter die zahlreichen Agadot der amoräischen Epoche aufgenommen und mit dem Grundtext verwebt haben mochte, allerdings nur einen kleinen Bruchtheil des Gesammtwerkes bilden und im Vergleich zu den Theilen aus dieser Redaktion auf ein Geringes reducirt werden müssen. Ein gleiches Verhältniß zwi-

1) Vgl. Excurs I.

schen dem Ursprünglichen und Spätern, zwischen der ältern und jüngern Recension stellt sich aber auch in der Mechilta heraus, wenigstens gelangt Weiß in der Einleitung zur Mechilta p. XIX zu einem gleichen Resultat: וע"כ בלי ספק הנוסחא הראשונה והעיקרית מבית מדרשו של ר' ישמעאל יצאה וכו' אמנם היתה התוספת יתירה על העיקר וכו'.

Der spätere Redaktor hätte alsdann den ursprünglichen Plan, der ihm gegeben war, im Allgemeinen wohl beibehalten, ihn jedoch in sofern modificirt, als durch das Uebergewicht der Agada über den Peschat, durch die oft weiter ausgeführten agadischen Erörterungen, das Werk äußerlich den Eindruck macht, als ob es rein agadischer Natur wäre und nichts anders als agadische Auslegung sein wollte.

b. Das rein agadische Element in den Proömien.

Zeigen nun Plan und Grundlage des B. r.. große Aehnlichkeiten mit dem ältern Midrasch, so liegt in den Proömien, den Petichot, welche jedes Capitel einleiten, ein bedeutsamer Berührungspunkt mit den übrigen Rabbot und zugleich eine scharf hervortretende Differenz zwischen ihm und dem tanaitischen Midrasch. Die Petichot verdienen daher bei Darstellung der Anlage besondere Betrachtung, zumal da sie auf die ganze Form des Midrasch einen mächtigen Einfluß ausüben und seinen Charakter durch ein neues, wesentliches Merkmal genauer bestimmen. In der Regel wird eine Parascha mit einem [1]) oder zwei [2]) Proömien introducirt, seltener mit 3 [3]), 4 [4]), 5 [5]), nur 4 [6]) Mal mit 6 und 3 [7]) Mal mit 7; bloß zwei Capitel finden sich in

1) Sect.: 2, 4, 5, 7, 11, 14, 15, 22, 23, 37. 41, 45, 47, 51, 54, 56, 67, 72, 74, 77, 78, 86, 88, 90, 94.

2) Sect.: 6, 8, 9, 10, 12, 18, 20, 26, 27, 28, 29, 43, 46, 50, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 81, 83, 92.

3) Sect.: 3, 32, 33, 36, 40, 42, 49, 65, 73, 85, 87, 91.

4) Sect.: 21, 30, 31, 52, 55, 68, 75, 84.

5) Sect.: 24, 38, 44, 61, 89.

6) Sect.: 1, 34, 39, 48.

7) Sect.: 54, 79, 80.

B. r. von denen das eine 9[1]), das andere 10[2]) Petichot an der Spitze hat.

Da diese Petichot immer unmittelbar auf einander folgen und alle zusammen dem Beginn des fortlaufenden Commentars vorangehen, so ist die Reihenfolge der 5 Proömien in Sect. 1 seltsam und bedenklich; die drei ersten stehen regelrecht am Anfang des Capitels, die 3 übrigen dagegen sind durch einen längern Passus von den ersten getrennt. Aber auch das 3. Proöm: ר' תנחומא פתח wird durch die Agada: מאימתי נבראו המלאכים וכו' bis ר"א unterbrochen und getheilt; an das מי יעשה בן אתה אלקים לבדך dürfte ursprünglich ... בנוהג שבעולם sich angeschlossen haben, wie es auch Jalk. Psalm §. 835 gehabt zu haben scheint, conf. jedoch רש"י z. St. Was nun die drei übrigen Proömien anbetrifft, so fehlen sie in Msc. M. ganz und gar, in Msc. H.[3]) steht ר' יצחק פתח an zweiter Stelle (bei uns 6.) und folgt gleich darauf אמר ר"י בש"ר לוי, das mit den Worten schließt: הגיד להם לעמו את הבראשית[4]); daran wird 'אימתי נבראו וכו angeknüpft, ר' תנחומא פתח dagegen weggelassen. Soviel dürfte sicher sein, daß durch irgend welche Interpolation oder Verwirrung die drei letzten Proömien aus ihrer ursprünglichen Stellung verdrängt worden sind. Daß aber Sect. 53 mit 9 Petichot versehen ist, rührt daher, weil der Abschnitt וד' פקד את שרה, auf den sich diese Proömien beziehen, am Neujahrstage verlesen und deshalb vielfach ausgelegt wurde. Conf. j. Megill. III, p. 74 b אית תני פקד את שרה und b. Megill. IV, p. 31 a. Eine ganz andere Bewandtniß hat es mit den 10 Proömien in Sect. 82. Bisweilen tritt uns nämlich die Peticha in einer merkwürdigen Form entgegen, wie in Sect. 72: וילך ראובן בימי קציר חיטים, חנוך לנער עפ"י דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה, יותן את הארץ הזאת לעבדיך וכו' Der Vers חנוך לנער וגו' hängt allerdings innerlich mit dem וילך ראובן zusammen (conf. רש"י); seltsam ist es aber,

---

1) 53.

2) 82.

3) Vgl. weiter unten.

4) Bei uns lautet es: הגיד להם את כל הדורות, bei Nachmanid. dagegen (vgl. מ"כ): הגיד להם את הבראשות.

daß dieser innere Zusammenhang nicht auch durch dieses und jenes Wort zum Ausdruck[1]) gelangt, daß die angeführten Verse gar keine Erklärung erhalten, nur leicht hingeworfen und lose verbunden werden. Sind doch sonst die Proömien völlig durchgebildet, ausgeführt und bis ins Einzelne ausgedeutet! Macht es nicht den Eindruck, als ob hier bloß das Material zu einem Proöm vorläge?

Von derselben Art ist auch die Peticha in Sect. 91, welche Jalk. z. St. auch kennt: וירא יעקב כי יש שבר במצרים, אשרי שאל יעקב בעזרו שברו על ד' אלקיו.

Hierher würde auch Sect. 5 gehören: ויאמר אלקים יקוו המים כתי' מן גערתך ינוסון מקול וגו' ר"ב בשר"א ב"א אמר יעשה מרה למים המרא"א וקו ינטה על ירושלים וכו'.

Die Commentatoren bemühen sich vergebens (conf. ידי משה und עץ יוסף) den Zusammenhang zwischen dem Ausspruch des R. Berachja und dem vorangehenden Vers: מן גערתך וכו' herzustellen, der aber in Wahrheit mit jenem nicht zusammenhängt und auch nicht zusammen zu hängen braucht: er steht selbstständig und erklärt das יקוו המים. Im Uebrigen scheint die gegenwärtige Sect. 5 ursprünglich keinen besondern Abschnitt gebildet zu haben, der Vers מן גערתך וגו' erst später an die Spitze gestellt worden zu sein, damit dadurch eine eigene Section gekennzeichnet werde; Jalk. z. St. beginnt mit א"ר ברכי', kennt also dies כתיב nicht. Von derselben Art sind zum Theil auch die Proömien in Sect. 82:

(I.) כתיב מי יעלה בהר ד' ומי יקום וגו' נקי כפים וגו' ישא ברכה מאת ד' וגו'

(II.) כתיב כה אמר ד' צבאות וגו' עוד יאמרו וגו' יברכך ד' נוה הצדק הר הקדש וגו'.

(III.) כתיב ונקיתי דמם לא נקיתי וגו' הה"ד על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו.

Sollen diese Proömien für ächt gehalten werden? Scheinen sie nicht vielmehr von unbefugter Hand in das B. r. hinein-

---

1) Jalk. Proverbien § 960: ד"אִ חנוך וגו' זה ראובן וילך ראובן .. ואמר יותן וגו'. Dieses זה und ואמר gehört dem Jalk. selbst an, da diese Stelle im Jalk. Genesis § 129 vom B. r. nicht abweicht.

gebracht worden zu sein? Wir müßten aber alsdann auch Petichot, die den genannten bloß ähnlich sind, ebenfalls in eine spätere Zeit hinabrücken, wie z. B. ibid.: כתיב איש אמונות רב ברכות זה יעקב ואץ להעשיר לא ינקה זה עשו, da die wirklichen zweifellos ächten Proömien von ganz anderer Natur, Technik und Vollendung sind. Wir müßten auch über Proömien, wie sie in Sect. 4 erscheinen, dasselbe Urtheil fällen: כתיב המקרה במים עליותיו בנוהג שבעולם וכו' מלך ב"ו בונה פלטין וכו' שנא' המקרה במים עליותיו. Daß dieses C. 4 ursprünglich ein selbstständiges Capitel gewesen, läßt sich nur aus der Einleitungsformel ... כתיב beweisen; dieser Beweis fällt aber weg, wenn die Aechtheit dieses כתיב המקרה במים עליותיו angezweifelt und für wahrscheinlicher gehalten wird, daß es daselbst anfangs geheißen: ויאמר אלקים יהי רקיע בנוהג וכו', da dieses Maschal in dieser Weise auch in der Mechiltha בשלח VIII p. 50a vorkommt und es den Eindruck macht, als ob später aus dem Schlußsatz שנא' המקרה במים עליותיו dieser Vers heraufgeholt und dann an die Spitze gesetzt worden wäre (conf. Sect. 7). Noch mehr!

Die doppelte Form der Introduction, wie sie beispielsweise in Sect. 1 auftritt ... ר' יצחק פתח ראש דברך אמת אמר ר' יצחק וכו' ist in B. r. nicht selten; sollte aber diese doppelte Bezeichnung, ר' ... פתח und unmittelbar darauf: אמר ר' ..., nicht darauf hinführen, daß solche Agadoth ursprünglich gelautet: אמר ר' ..., also bloß Aussprüche waren, später erst zu Proömien gemacht worden und den Zusatz ר' ... פתח bekommen? — Diese Fragen, Vermuthungen und Verdachtsgründe sind jedoch nicht hinreichend, die Authenticität des uns vorliegenden B. r. zu erschüttern und demgemäß müssen die ebengenannten kurzen Proömien als die Formen der einfachen Peticha angesehen werden. Bevor aber dieser Punkt, der das Wesen des Proöms betrifft, betrachtet werden kann, ist es erforderlich, die äußeren Formen der Introduction und des Schlusses darzustellen.

Der Vers, welcher Text des Proöms ist, wird am häufigsten ohne jeden Zusatz und irgendwelche Einleitungsformel angeführt; dies ist nicht weniger als 100[1]) Mal der Fall. In

1) 1 Mal in: Sect. 39, 48, 12, 22, 23, 33, 43, 45, 54, 55, 60, 65, 72, 77, 83, 88, 90, 92, 6;

den übrigen Proömien sind die Introductionen: פתח ... 'ר und ... כתיב die gewöhnlichsten; diese halten sich fast das Gleichgewicht: 67 Mal kommt die Formel פתח[1]), 60 Mal כתיב[2]) vor. Wenn der Ausspruch eines Agadisten mit פתח introducirt wird, so ist das in der Regel in dem Sinne aufzufassen, daß der angeführte Agadist seine Betrachtung über diesen und jenen Abschnitt, seinen Vortrag über dieses und jenes Thema mit dieser agadischen Auslegung eröffnet und eingeleitet, wie es aus dem vollern Ausdruck in b. Megilla 10b klar hervorgeht: ... 'ר פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא und Jalkut Proverbien §. 942 hervorhebt: ר' הושעיה רבה כד הוי דריש במעשה בראשית פתח, wofür bei uns (Sect. 1) bloß steht: ר' הושעי' רבה פתח. Dies ist fast selbstverständlich. Es kommen aber Fälle vor, wo das, was in B. r. mit פתח, in Parallelstellen und in B. r. selbst ein anderes Mal mit אמר eingeführt wird, ja sogar das אמר auf das פתח unmittelbar folgt. So z. B. Sect. 39: ר' עזרי' משום ר' אחא פתח אהבת וגו' ר' עזרי' פתר קריי' וכו'. Pesikta de Rabbi Kahana p. 15a: אהבת צדק וגו' ר' עזרי' בשם ר' אחא פתר קריא. Ein Beispiel der letzten Art ist oben (p. 19) angeführt worden;

2 Mal in: Sect. 58, 63, 68, 20, 28, 34, 44, 46, 50, 57, 64, 71, 81, 82, 87;
3 Mal in: Sect. 31, 36, 52, 73, 80, 84, 85, 91;
4 Mal in: Sect. 21, 59, 61, 79;
5 Mal in: Sect. 89.
6 Mal in: Sect. 53. Von den 5 letzten Capiteln, deren Jugend Zunz (G. V. S. 254) nachgewiesen, wird hier abgesehen.

1) 1 Mal in: Sect. 10, 16, 29, 34, 44, 49, 52, 55, 62, 65, 66, 83, 85, 92;
2 Mal in: Sect. 8, 9, 24, 40, 53, 59, 68, 79, 82;
3 Mal in: Sect. 3, 42, 48.
4 Mal in: Sect. 39, 75; 80.
5 Mal in: Sect. 38;
6 Mal in: Sect. 1.

2) 1 Mal in: Sect. 12, 14, 19, 21, 29, 31, 33, 40, 41, 44, 47, 51, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 66, 67, 70, 74, 78, 79, 84, 86, 87, 94, 4, 5, 7, 10, 11;
2 Mal in: Sect. 30, 48, 26, 27, 62;
3 Mal in: Sect. 24, 32, 34;
6 Mal in: Sect. 82. 2 Mal in: Sect. 70 (אמר ר' ... כתיב).

conf. Sect. 2, 3, 6, 48, 49, 68 und 2 Mal in 8, 9, 69, 39, 75, 4 Mal in Sect. 1. Diese Substitution des פתח für אמר — mag sie aus früherer, mag sie aus späterer Zeit herstammen — scheint aus dem Grunde vorgenommen worden zu sein, damit dadurch angedeutet werde, daß die betreffende Agada nur die Section des B. r. einleite und zu den übrigen einleitenden Aussprüchen gehöre (aber auch nur den Commentar des B. r. einleite); sollte aber keineswegs auch die Bedeutung involviren, daß der betreffende Agadist diese Auslegung an die Spitze seiner eigenen Betrachtung gestellt, daß er hiermit seinen eigenen Vortrag eröffnet habe. Während nun in der Introductionsformel פתח der Urheber des Ausspruchs genannt ist, wird er in den Proömien, welche mit כתיב eingeleitet sind, ausgelassen, wovon Sect. 70 eine Ausnahme macht, wo zwei auf einander folgende Proömien mit כתיב ... אמר ר' beginnen. Die so eingeleiteten Petichot, von denen ein großer Theil der Redaktion angehören mag, finden ein Analogon im j. Talmud, wo oft Verse, welche agadisch ausgedeutet werden sollen, anonym mit כתיב introducirt sind, an die sich eine Discussion verschiedener Agadisten anschließt. So j. Taanit. I, 64d, II, 65b, Succa I, 52b, Berach. 7b, Sanhedr. 20b, Schekalim VI, 50a. Am seltensten sind die Introductionen mit הה"ד[1]) und וזו שאמר הכתוב, von welchen jene 7, diese nur ein Mal vorkommt. Die Formel הה"ד findet sich aber nicht bloß am Anfange des Capitels, im Proöm., sondern auch im fortlaufenden Commentar, am Ende[2]) einer agadischen Erörterung, um den darin ausgesprochenen Gedanken mit einem Vers zu belegen. Die Introductionsformel וש"ה, welche bloß eine Uebertragung des aramäischen הה"ד ist, herrscht durch-

1) 1 Mal in: Sect. 33, 37, 43, 44, 65 und 2 Mal in Sect. 30; וש"ה in Sect. 53.

2) Sect. 19 (Leipziger Ausgabe S. 32) הה"ד בארץ לא עבר בה איש וגו', הה"ד ויקרע יהושע .. Sect. 39 (S. 70) .הה"ד וכחול ארבה ימים, הה"ד ותרא האשה וגו' u. s. w., bisweilen wird auch am Beginn einer Versauslegung innerhalb eines Capitels nach Art der Proömien verfahren, vgl. Sect. 70 ... אר"י כתיב, Sect. 71 ... אר"י כתיב, Sect. 39 (S. 70) ... הה"ד ויהי אומן, Sect. 72 (S. 37) ... ויאמר אברם ..., אהב טהר לב, Sect. 22 הר"ס וכו' כתיב חרב, Sect. 19 (S. 34) zu ויאמר האדם: הה"ד אדברה ולא אראנה, S. 32 הה"ד אל תוסף.

gängig in der jüngern Agada, namentlich im Tanchuma,[1]) in welchem פתח ר' תנחומא כך nur 5, וש"ה dagegen 48 Mal die Agada eröffnet. Letzteres ist in Debarim rabba sogar einzig im Gebrauch, und selbst in Pesikt. d. K., einem der ältesten [2]) Midraschim, ist וש"ה nicht selten, während es in B. r. nur an einer einzigen Stelle sich findet, deren Authenticität fragwürdig erscheint, (conf. Tanchuma z. St., wo das וש"ה auch steht). Mannigfacher und weniger constant als die Formeln der Introduction sind die des Schlusses. Was bei allen Proömen und als Regel aufgestellt werden kann, das ist der sachliche Zusammenhang des Proöms mit dem Inhalt des Abschnitts oder Verses, der an der Spitze steht; dieser innere Zusammenhang wird in der Regel auch äußerlich bezeichnet, indem der Schlußsatz in den pentateuchischen Vers einmündet. Vgl. das erste Proöm. in Sect. 48: וירא אליו ר' באלוני ממרא והוא יושב פתח האהל. כתיב ותתן לי מגן ישעך וימינך תסעדני וענותך תרבני. ותתן לי מגן ישעך זה אברהם, וימינך תסעדני בכבשן האש ברעבון ובמלכים, ועותך תרבני מה ענוה הרבתה הקב"ה לאברהם, שהיו יושב והשכינה עומדת הה"ד וירא אליו ר'. Zunächst wird hier an den Vers aus dem Pentateuch, mit welchem der Abschnitt beginnt, an das וירא אליו ר' וגו', der Vers aus den Hagiographen ותתן לי מגן angeschlossen, welcher Text des Proömiums wird; dieser hagiographische Vers wird agadisch auf das Thema, hier auf אברהם, bezogen und gedeutet: וימינך תסעדני וכו', ותתן לי מגן ישעך זה אברהם וענותך תרבני וכו'; die Peticha selbst schließt mit dem Vers der Genesis, der an der Spitze steht, הה"ד וירא אליו ר'. Von dieser Art ist immer der Schlußsatz der Proömien in B. r.; nur die Formel, mit welcher der Schlußvers angeknüpft wird, ist verschieden: bald הה"ד, welches inclusive der citirten Stelle sich 10 [3]) Mal findet, bald שנאמר, das 34 [4]) Mal, und gleichbedeutend דכתיב [5]), das selten vorkommt, bis-

---

1) G. V., S. 231, 251.

2) Vgl. die Einleitung Bubers S. 4, 38.

3) Sect.: 48, 89, 21, 33, 41, 42, 51, 52, 53, 57, 61, 65, 80, 88; 2 Mal in: 71.

4) Sect.: 68, 12, 24, 29, 31, 33, 36, 38, 44, 53, 56, 61, 67, 73, 79, 80, 81, 91, 92, 7, 6; 2 Mal in: 10, 32, 57, 66, 89; 3 Mal in: 84.

5) Sect.: 38, 68.

weilen aber auch: ואח"ב[1]), אלא[2]), לפיכך[3]), הוי[4]), וכתיב[5]), ומי גרם[6]) סמוך לכך[7]) je nach dem Gedankengang und der Ausführung des Proöms. Am häufigsten aber wird der Vers am Schlusse ohne jeden Zusatz angeführt, wie in Sect. 39: ויאמר ד' אל אברם לך לך ר' עזרי' פתח רפאנו את בבל וגו' ונלך איש לארצו וכו' ונלך איש לארצו ויאמר ד' אל אברם לך לך.

Dieses Verfahren läßt sich noch jetzt in 87[8]) Stellen erkennen, trotzdem daß gerade in diesem Punkte den Irrthümern und Incorrectheiten Thür und Thor geöffnet war. Das Proöm schließt gewöhnlich mit dem pentateuchischen Vers; da aber derselbe Vers dem in demselben Capitel darauf folgenden Proöm vorangeht, so müßte dieser Vers zweimal hinter einander stehen, das eine Mal als Schlußsatz, das andere Mal als Beginn des folgenden Proöms. Auf diese Wiederholung desselben Verses wurde nun wenig Gewicht gelegt und ihn bloß einmal zu setzen für genügend erachtet, so daß wir uns jetzt fragen müssen, ob der uns vorliegende Vers Schlußsatz des vorangehenden Proöms oder Beginn des folgenden bilde. Diese Verwirrung wird um so größer in den Fällen, in welchen der Schlußvers keine Formel enthält, die ihn als solchen kennzeichnet; man ist alsdann versucht, diesen Vers zum folgenden Proöm zu rechnen, vermißt daher den Schlußvers des vorangehenden, in Wahrheit aber dürfte das Fehlen desselben auf Rechnung eines Copisten zu setzen sein.[9]) Beachtenswerth sind aber auch die Stellen, in welchen das Proöm sachlich allerdings mit dem Thema der betreffenden Section zusammenhängt, äußerlich jedoch diesen Zusammenhang

---

1) Sect.: 8, 14, 28, 58.
2) 2 Mal in: Sect. 40, 53.
3) Sect.: 78, 80.
4) Sect.: 24, 38.
5) Sect.: 79.
6) 2 Mal in: Sect. 80.
7) Sect.: 52.
8) Sect.: 39, 38, 16, 23, 32, 33, 40, 42, 49, 62, 64, 74, 81, 83, 91; 2 Mal in: 24, 26, 36, 38, 46, 55, 60, 61, 65, 69, 73; 3 Mal in: 21, 34, 79, 84, 85, 87; 4 Mal in: 44, 53, 82; 5 Mal in: 48; 7 Mal in: 59.
9) Vgl. Excurs 3.

nicht kundgibt, in den pentateuchischen Vers, der an der Spitze der Parascha steht, nicht einmündet, sondern bald mit irgend einem beliebigen Vers aus nicht pentateuchischen Büchern oder überhaupt mit gar keinem Vers endigt.

Das zweite Proöm in Sect. 50 schließt: גבריאל נשתלח להפוך את סדום ורפאל להציל את לוט.

Das zweite Proöm in Sect. 42: מלכות בבל ומלכות מדי ומלכות יון ומלכות אדום.

Sect. 9 (2. Proöm): דין הניין לי יתהון לא הניין לי.

So auch Sect. 1, 20, 28, 39, 54 ꝛc. In diesen Beispielen, die sich bedeutend vermehren lassen, schließt kein Proöm mit einem Vers überhaupt; manche jedoch endigen zwar mit keinem pentateuchischen, aber mit irgend einem beliebigen, häufiger mit dem Vers, welcher der Peticha als Text zu Grunde liegt, also mit einem aus den Hagiographen oder Propheten, der unmittelbar auf den pentateuchischen Vers folgt. Wenn das 1. Proöm in Sect. 1 schließt: ואין ראשית אלא תורה המד"א ד' קנני ראשית דרכו, so steht dieser Schlußvers in keinem Zusammenhang mit dem Textvers[1]): ואהי' אצלו אמון וגו'; in Sect. 4 dagegen enthält der Schluß אבל הקב"ה לא קירה את עולמו אלא במים שנאמ' המקרה במים עליותיו freilich nicht den pentateuchischen Halbvers: ויאמר אלקים יהי רקיע, aber den daran sich schließenden Text: כתיב המקרה במים עליותיו. Anstatt also wie gewöhnlich in den Vers der Genesis einzumünden, läuft das Proöm in den hagiographischen Vers aus, welcher zum Text desselben auserſehen ist. Ebenso in Sect. 55: הרי נתת ליראיך נס להתנוסס.

Sect. 72: ומי עשה כן ד' ממית ומחי'.

Sect. 29: כך כה אמר ד' כאשר ימצא התירוש באשכול וגו'.

Sect. 8: שנא' ותשת עלי כפיך.

Sect. 16: כיון שהניח דעתו של הקב"ה משנה פניו ותשלחהו.

Sect. 24: ומניין אף בחללו של עולם, ת"ל ותשת עלי כפיך.

Sect. 38: עזבוה ונלך איש לארצו.

Die Schlußverse der Proömien, die in B. r. vorkommen, sind hiernach entweder der betreffenden Section der Genesis oder dem Texte entlehnt, der an der Spitze des Abschnitts steht; niemals aber

1) Vgl. Sect. 11, 24.

finden sich beide, der Vers der Gen. und der des Textes, im Schlusse mit einander verbunden und vereinigt. Diese Verbindung findet jedoch in den späteren Midraschim statt, wie z. B. Exodus rabba Sect. 16 beginnt mit: ויקרא משה לכל זקני ישראל הה"ד שנא' ויקרא משה בישישים חכמה ואורך ימים תבונה וכו' und schließt: לכל זקני ישראל לפיכך הכתוב משבחן בישישים חכמה, eine Zusammenfassung und Vereinigung, die in demselben Capitel noch dreimal und daselbst überaus häufig vorkommt und selbst in der P. d. K. sich dreimal findet (vgl. Excurs 3). Hierin läßt sich eine weitere Fortbildung und Entwickelung des Proöms klar erkennen.

Von der Form der Petícha wenden wir uns nun zu ihrem Wesen, von ihrem Körper zu ihrem Geist. So wie B. r. uns vorliegt, müssen wir es als die einfachste Form des Proöms hinstellen, wenn bloß ein hagiographischer Vers angeführt wird, ohne daß seine Beziehung zum pentateuchischen Abschnitt, seine Anwendung auf das betreffende Thema angegeben ist. Solche Fälle sind oben (S. 18) citirt worden; hier sei noch Sect. 80 erwähnt: ותצא דינה בת לאה. ר' תנחומא פתח אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי.

Hierher dürfte dem Sinne nach auch das 2. Proöm in Sect. 29 gehören: ר' סימון פתח כה אמר ד' וגו' מעשה בחסיד אחד שיצא לכרמו בשבת וראה עוללה אחת וברך עלי' אמר כדי הוא העוללה הזו שיברך עלי', כך כה אמר ד' כאשר ימצא התירוש באשכול וגו'.

Daß hiermit Noa gemeint sei, der gleich der עוללה einzig dastand (nach der Sintfluth), liegt auf der Hand; ein solcher Lapidarstyl ist aber zumeist den Proömien fremd, die sonst Ausdeutung wie Anwendung klar aussprechen.

Innerhalb der Grenze des Einfachen bewegen sich auch die zahlreichen Proömien, welche nur darin bestehen, daß ein Vers eine kurze und knappe Ausdeutung erhält; eine Ausdeutung, in der kein Moment enthalten ist, das nicht in innigster Beziehung zum pentateuchischen Vers oder zum Hauptinhalt der ganzen Parascha stände.

Sect. 61: ויוסף אברהם שתולים בבית ד' בחצרות אלקינו יפריחו עוד ינובון בשיבה זה אברהם אבינו, דשנים ורעננים יהיו ויוסף אברהם.

Sect. 57: כתיב חיי בשרים מרפא ורקב עצמות קנאה שעד שהוא בהר המורי' נתבשר שנולדה זוגתו של בנו שנא' הנה ילדה מלכה.

Ibid.: רפאות תהי לשריך וגו' וגו'.

Die 4. u. 5. Pethicha in Sect. 48: ר' יצחק פתח מזבח אדמה תעשה לי וגו' א"ר יצחק מה אם זה שבנה מזבח לשמי הריני נגלה עליו ומברכו, אברהם שמל עצמו לשמי, על אחת כמה וכמה. Von derselben Art ist das Proöm R. Levi's daselbst.

Sect. 89: כי מבית האסורים יצא למלוך זה יוסף שיצא מבית האסורים של פרעה, יצא למלוך וישלח פרעה, כי גם במלכותו נולד רש, במלכותו של יוסף נולדה שרתו של פוטיפרע.

In dieser Paraſcha werden verschiedene Momente aus Josephs Leben in das Proöm hineingezogen, während in dem kurz vorher citirten nur ein einziges, das die Section gerade beginnt, betrachtet wird.

Ebenso Sect. 34: הוציאה ממסגר נפשי להודות את שמך בי יכתירו צדיקים כי תגמול עלי, הוציאה ממסגר נפשי זה נח שהי' סגור בתיבה י"ב חדש, להודות את שמך לתת הודי' לשמך, בי יכתירו צדיקים יתכללון בי צדיקיא, כי תגמול עלי שגמלת עלי ואמרת לי צא מן התיבה.

Sect. 20: ויאמר ד' אל הנחש כי עשית זאת. איש תהפוכות ישלח מדון ונרגן יפריד אלוף, איש תהפוכות זה הנחש שהיפך דברים על בוראו ונרגן שריגן דברים על בוראו ואמר לא מות תמותון, יפריד אלוף שהפריד אלופו של עולם ומיד נתקלל.

Sect. 68: ר"פ בש"ר הונא ב"פ פתח אז תלך לבטח דרכיך אם תשכב לא תפחד אז תלך לבטח זה יעקב דכתי' ויצא יעקב, אם תשכב לא תפחד מעשו ומלבן, ושכבת וערבה שנתך וישכב במקום ההוא.

Aehnlich sind Proömien wie:

Sect. 39: ויאמר ד' אל אברם לך לך ר' עזרי' פתח רפאנו את בבל ולא נרפאתה עזבוה ונלך איש לארצו. רפינו את בבל בדור אנוש ולא נרפאתה בדור המבול עזבוה בדור הפלגה ונלך איש אל ארצו ויאמר ד' אל אברם לך לך.

Sect. 30: אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים הה"ד כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם כעבור סופה ואין רשע זה דור המבול, וצדיק יסוד עולם זה נח.

Daselbst finden sich noch 2 ganz ähnliche Proömien.

Schon aus diesen Beispielen läßt sich das Wesen des einfachen Proöms bestimmen, welches (vergl. Theodor in „Frankels Monatsschrift", 28. Jahrgang, 1879, Seite 169) darin be-

steht, daß ein Vers eine einzige, von Wort zu Wort fortlaufende Erklärung erhält, die entweder ganz, oder wenigstens in dem letzten Theil auf das Thema der Parascha sich bezieht. So enthält das Proöm in Sect. 61 eine Ausdeutung, in der bloß Abraham Gegenstand der Betrachtung ist und in derselben Weise sind die Proömien in Sect. 48, 57, 39, 68, 98, 20, 34 gebildet; in Sect. 30 hat das Proöm nur in dem letzten Satz, in צדיק יסוד עולם זה נח Bezug auf den vorliegenden Abschnitt der Parascha, wie in 39 nur das ונלך איש לארצו mit ויאמר ד' אל אברם לך לך in Zusammenhang steht. Die Anzahl solcher Proömien ist in B. r. außerordentlich groß und weit stärker als die zusammengesetzten vertreten: conf. die zwei ersten Proömien in 65, das 1. in 66, 39, 67, 83, 78, 75, 69, 71, 80 vom 2.—7. rc.; ein umgekehrtes Verhältniß zeigt sich in Pesikt. d. K.,[1]) wo die zusammengesetzten Petichot bei weitem die einfachen überwiegen. Wenn nun ein Proöm als einfach bezeichnet wird, so hängt dies nicht von seiner Länge und Kürze, sondern von seiner innern Beschaffenheit, seinem Wesen und seiner Composition ab; so ist die Peticha in Sect. 27 länger als die oben angeführten, aber doch von einfacher Natur: der Textvers lautet: כי יש אדם שעמלו בחכמה בדעת ובכשרון; daran knüpfen sich zunächst die Aussprüche des ר' יודן und ר"י בר"ם an; darauf folgt die regelmäßige Auslegung des Verses: שעמלו בחכמה wird mit שנא' ד' בחכמה יסד ארץ, ובדעת mit שנא' בדעתו תהומות נבקעו, ובכשרון mit ר"ב בשריב"רם לא בעמל belegt und schließlich ולאדם שלא auf דור המבול, גם זה הבל ורעה רבה auf den vorliegenden Vers וירא ד' כי רבה רעת האדם bezogen. Diese Peticha verdient deshalb einfach genannt zu werden, weil sie in einer einmaligen Auslegung des Textverses כי יש אדם שעמלו בחכמה וגו' besteht, von dem jedes Wort, das eine anonym, das andere durch den Ausspruch eines herbeigezogenen Agadisten (ריבר"ם) so erklärt wird, daß zwar Anfang und Mitte keinen Berührungspunkt mit dem Inhalt des pentateuchischen Verses bieten, durch die Ausdeutung des letzten Textwortes jedoch

---

1) Vgl. weiter unten Exc. 3. Interessant ist die Stelle im Midrasch zu Psalmen S. 2b (ed. Warschau): ר' יודן פתח ואמר ... ר"י גרס ... ור' פנחס עבד לה אריכא פתח ...

der Zusammenhang des ganzen Proöms mit dem Vers an der Spitze sichtbar wird.

Die allgemeine Bemerkung, welche Pseudo-Raschi (Sect. 1 s. v. (ריבר"ם) macht: ודרך זה תופרש לכל הדרשות כשהן צריכים להביא ראי' לדבריהם מן המקרא התחיל לדרוש את המקרא בכמה ענינים אעפ"י שאינו עניין לדבר ובסוף הוא מפרש לפי מה שהוא צריך dürfte daher ihre Anwendung vorzugsweise in der Peticha finden. Diese Schlußsätze, welche oft allein das Proöm mit dem Inhalt der Paraſcha in Verbindung bringen, scheinen nicht selten vom Redaktor selbst herzurühren, der sich besonders da, wo er einen vollständigen in sich geschlossenen, vollendeten Derasch vorgefunden, der aber in dieser Fassung mit dem Thema in keinem directen Zusammenhang steht, einen der Section gemäßen Schluß anzufügen veranlaßt sehen mochte, damit er ihn dadurch für seinen Zweck verwenden könnte. Ein instructives Beispiel dieser Art bietet B. r. Sect. 30: ר"א אלה תולדות נח כתיב קל הוא על פני מים תקולל חלקתם בארץ לא יפנה דרך כרמים, קל הוא על פני מים גזרה שנגזרה עליהם שיאבדו במים, תקולל חלקתם בארץ מי שפרע מדור המבול, כל כך למה לא יפנה דרך כרמים שלא היתה כוונתם אלא למטעת כרמים, אבל נח לא היתה כוונתו אלא להפרות ולהרבות בעולם ולהעמיד בנים שנא' אלה תולדות נח.

Der Text dieses Proöms wird Wort für Wort ausgelegt: לא יפנה דרך, תקולל חלקתם בארץ מי וכו, קל הוא על פני מים גזרה וכו' ,כרמים שלא היתה וכו', der Schlußsatz aber: אבל נח לא היתה כוונתו אלא להפרות וכו' enthält keine Erklärung für den Vers des Textes und scheint nur dazu zu dienen, um Anschluß an das Thema, ולהעמיד בנים שנא' אלה תולדות נח anzubahnen: אלה תולדות נח während dieser Derasch ursprünglich in einer bloßen Verserklärung bestanden haben mag, in einer Gestalt, in welcher der Redaktor ihn hier nicht hätte verwerthen können. Diese Vermuthung, auf welche die Beschaffenheit des Proöms an und für sich führt, erhält durch b. Sanhedrin p. 108a einen höhern Grad von Wahrscheinlichkeit. Die Stelle daselbst lautet: דרש ר' יוסי דמן קסרא מאי דכתי' קל הוא על פני מים תקולל חלקתם בארץ מלמד שהי' נח הצדיק מוכיח בהם ואומר להם עשו תשובה ואם לאו הקב"ה מביא עליכם את המבול ומקפה נבלתכם על המים שנאמר קל הוא על פני מים ולא עוד אלא שלוקחין מהם קללה לכל באי עולם שנאמר

תקולל חלקתם בארץ, לא יפנה דרך כרמים מלמד שהיו מפנים דרך כרמים אמרו לו ומי מעכב אמר להם פרידה אחת יש לי להוציא מכם א"כ לא נפנה דרך כרמים.

Diese Agada des R. Jose aus Cäsarea hat also der Redaktor des B. r. benutzt und in ein Proöm verwandelt; obgleich sie aber daselbst einen Zusatz erhalten, so erscheint sie dennoch in einer weit ursprünglichern Gestalt als im b. Talmud.

Dieser drückt sich weitschweifig aus: מלמד שהי' נח הצדיק מוכיח בהם ואומר להם עשו תשובה ואם לאו הקב"ה מביא עליכם את המבול ומקפה נבלתכם על המים שנא' קל הוא על פני מים, B. r. dagegen gedrängt und knapp: קל הוא על פני מים גזרה שניגזרה שיאבדו במים; Babli umschreibt die Erklärung des Halbverses: ולא עוד אלא שלוקחים מהם קללה לכל תקולל חלקתם בארץ mit: מי שפרע מדור המבול, באי העולם; B. r. ist kurz und prägnant: worin offenbar auf die Mischna Baba Mezia p. 44a (im יד יוסף irrthümlich 84b) angespielt wird. Diese Erscheinung hat auch ihren guten Grund: während B. r., ein palästinensischer Midrasch,[1]) aus den Quellen der palästinensischen Agada direkt schöpfen konnte, mußte sich der b. Talmud mit den mündlichen Traditionen der nach Babylon eingewanderten Gesetzeslehrer (נחותי) begnügen. Conf. B. r. Sect. 68 (b. Berach. 54b) B. r. Sect. 58 (Kohelet I), 48 (44), 59 (48, 44). —

Das Proöm aber, welches aus verschiedenen Theilen besteht, von denen ein jeder für sich ein selbstständiges Ganze bildet, darf zusammengesetzt genannt werden. In einem solchen Proöm wird der Textvers von verschiedenen Agadisten ausgelegt; aber nicht bloß von dem Einen dieses, von den Andern jenes Wort, so daß erst alle die Aussprüche zusammengenommen eine Auslegung des g a n z e n Verses enthalten, sondern jede einzelne Erklärung, jeder citirte Ausspruch beschäftigt sich allein und unabhängig mit dem ganzen Text und oft mit jedem Wort desselben; an die Erklärung des einen Agadisten schließt sich die des andern an und so Auslegung an Auslegung, Erklärung an Erklärung bis die letzte erfolgt, welche immer sachlich, oft aber

1) Vgl. רש"י zur Genes. 47, 2 und G. V. S. 176.

auch formell auf das Thema des vorliegenden Abschnittes hinüberleitet.

Sect. 47: כתיב אשת חיל עטרת בעלה אמר ר' אחא בעלה נתעטר בה והיא לא נתעטרה בבעלה, רבנן אמרי מרתא לבעלה בכ"מ האיש גוזר ברם הכא כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה.

Sect. 38: ויהי כל הארץ שפה אחת. אלעזר בר יוסי בר זמרא פתח אל תהרגם פן ישכחו עמי הנעמו בחלך והורידמו. רבנן פתרי קרייא בדואג ובאחיתופל אמר דוד אל תהרוג דואג ואחיתופל פן ישכחו עמי פן ישכחו הדורות .... הנעמו בחלך טלטלימו והורידמו מגדולתן ולנו מה יעשה מגיננו ד' צבאות חטאת פימו דבר שפתימו זה התיר ....

ר"א בשר"י ב"ז בתר בדור הפלגה אמרו ישראל אל תהרוג דור הפלגה פן ישכמו עמי פן ישכחו הדורות הבאים אחריהם הנעמו בחלך ותורידמו טלטלימו ותורידמו מלמעלן למטן ולנו מה יעשה מגננו ד' .... חטאת פימו מחטיי' שהוציאו מפיהם ... ויהי כל הארץ שפה אחת.

Sect. 8: ויאמר אלקים נעשה אדם ר' יוחנן פתח אחור וקדם
צרתני א"ר יוחנן אם זכה אדם אוכל ב' עולמות שנאמר אחור ...
ריב"נ .. מלא כל העולם .. ממזרח למערב שנא' אחור וקדם ...
א"ר אלעזר אחור למעשה יום ראשון וקדם למעשה יום האחרון ...
אר"נ אחור לכל המעשים וקדם לכל העונשין .... שנא' ויאמר אלקים נעשה אדם וגו'.

Sect. 81: ויאמר אלקים אל יעקב קום עלה בית אל. אם נבלת בהתנשא ואם זמותה יד לפה. בן עזאי ור' עקיבא. בע"א אם נבלת עצמך בד"ת סופך להתנשא .. ואם זמות יד לפה אם נזדממו ... יד לפה חד ידע ... ר"עא מי גרם לך להתנבל ... ע' שנשאת ...
א"ר אבא ב"כ אם חשבת בלבך דבר מצוה ... ליתן זמם על פיך ...
א"ר יורן מה ידך סמוכה לפיך כך ...
רבנן אמרי מה ידך קודם לפיך ... תדע לך שהוא כן שהרי יעקב אבינו ... שנא' ויאמר אלקים אל יעקב.

Erst diese fünfte Erklärung (רבנן אמרי) bringt das ganze Proöm mit dem pentateuchischen Vers in Verbindung. Ebenso in:

Sect. 61: ויוסף אברהם בבקר זרע זרעך ולערב אל תנח ידיך
ר"א ור"י. ר'אליעזר אומר אם זרעת בבכיר, זרע באפיל ...
ר' יהושע אומר אם בא עני אצלך בשחרית ...
ר' ישמעאל ור' עקיבא. רי"א אם למדת תורה בנערותך ...
ר' עקיבא אומר אם היו לך תלמידים בנערותך ...

ר' דוסתאי בשם רשב"נ אם היו לך בנים בנערותך קח לך אשה בזקנותך ...

ואברהם ... הה"ד ויוסף אברהם.

Mögen auch dem Redactor des B. r. einzelne Erklärungen für diesen und jenen Vers tradirt gewesen sein und das ganze Material zu den Proömien bereits gesammelt und theilweise geordnet vorgelegen haben, so wird sein Verdienst, welches er sich durch die Zusammenstellung, Gruppirung und Verbindung der disiecta membra erworben, um nichts geschmälert, weil erst dadurch die nur lose zusammenhängenden Aussprüche und nicht selten grundverschiedenen Agadot zusammengefügte und mit einander wohlverbundene Glieder eines einheitlichen Ganzen, Theile eines Proöms werden. Diese Theile werden aber immer so mit einander verknüpft, daß der letzte auf das Thema der Section sich bezieht, ein Verfahren, das auf die Gliederung und Gestaltung der Peticha eine entschiedene Wirkung ausgeübt. Wie streng dieses Gesetz, daß der Schlußsatz immer auf den Inhalt der Parascha einmünden muß, überall durchgeführt ist, dürften besonders jene nicht seltenen Proömien beweisen, welche ihr letztes Glied[1]) ד"א anschließen und erst durch dieses den Zusammenhang mit dem pentateuch. Vers herstellen. So Sect. 44, 87, 88, noch schärfer geht dies hervor aus Sect. 24 und 48, conf. auch 54, 57, 59, 60, 86 2c. —

Obgleich aber diese Proömien an der Spitze desselben Capitels stehen, sind sie von einander unabhängig und differiren besonders in ihren Schlußformeln: das eine schließt mit הה"ד das andere mit לפיכך, dieses mit שנא', jenes mit ואח"כ; eine Gleichmäßigkeit tritt uns nur in einzelnen und seltenen Fällen entgegen.

In Sect. 40 schließen die zwei auf einander folgenden Proömien: מה כתיב באברהם ואברכך ואגדלה שמך כיון שיצא קפץ עליו רעבון ולא הקפיד ולא קרא תגר אלא ויהי רעב בארץ וירד מצרימה לגור שם. Aehnlich in Sect. 48, 65, 80, 59, 68; 3 Mal kommt der-

1) Verschieden von diesem ד"א ist ein anderes, welches nicht die einzelnen Glieder, sondern verschiedene Proömien verbindet, wenn sie nur dieselbe Parascha einleiten. Vgl. Sect. 9, 24, 27, 30—34, 59, 71.

selbe Schluß vor in Sect. 21. In diesen 7 Fällen finden sich noch andere Proömien neben jenen, welche einen ganz abweichenden Schluß haben; vollständig durchgeführt ist die Gleichmäßigkeit nur in Sect. 71, 31 und 75. Während nun im B. r. die Gleichheit des Schlusses eine Anomalie, die Mannigfaltigkeit und Variation die Regel bilden, wird in der P. d. K. im Allgemeinen ein durch alle Proömien sich gleichbleibender Schluß sichtlich erstrebt, so daß unter 32 Piskoth sich nicht weniger als 20 finden, wo diese Gleichmäßigkeit durchgeführt ist, in B. r. dagegen nur 3 Paraschoth. Einzelne gleiche Schlüsse wie sie in B. r. nur 8 Mal vorkommen, sind in der Pesikt. unter 28 Piskoth in 22 zu finden. — (Vgl. Pes. d. K. S. 168b und 171a, und Excurs 3).

Aus den Differenzen, die zwischen B. r. und P. d. K. sowohl in den Formeln der Introduction und des Schlusses wie auch in der wesentlichen Beschaffenheit des einfachen und zusammengesetzten Prooms hervortreten, ergibt sich, daß die Petícha[1]) im B. r. auf einer ältern, in der P. d. K. auf einer weitern Stufe der Entwickelung steht.

Quellen des B. r.

Wenn die Betrachtung der Composition und Anlage einen Einblick in Wesen und Zweck des B. r. gewährt, so kann seine Stellung unter den übrigen literarischen Denkmälern jener Epoche erst durch Untersuchung der Quellen, welche ihm zu Ge-

1) Was nun den Beginn und den Schluß der Section betrifft, so lassen sich hierfür nur wenig stehende Formeln feststellen. Oft beginnt der Commentar ohne jede Uebergangsformel mit dem auf den Proömientext folgenden Vers, vgl. 48, 58, 63, 75, 89, 19, 23, 34, 36, 37, 47, 56, 59—61, 65, 90, 91, 4; nicht selten jedoch wird auch der Proömientext von neuem im Commentar erklärt, vgl. Sect. 12, 14, 20, 22, 27, 28, 38, 44, 52—55, 57, 64—67, 69, 71, 80—83, 86, 92, 7—10. Bisweilen jedoch findet sich eine Uebergangsformel entweder ... מה כתיב למעלה (2 Mal im Ganzen), vgl. Sect. 39, Sect. 85, vgl. 84 u. Tanchuma z. Stelle, während sich in der P. d. K. diese Formel 4 Mal findet, S. 106a ist später, vgl. Exc. 3 und Monatsschr. S. 108; eine andere Uebergangsformel ist ... הכא את אמר, die sich ebenfalls nur 2 Mal findet, B. r. 50, 71.

bote gestanden, erkannt werden. Die Quellen aber, aus welchen B. r. geschöpft, bestehen theils aus bereits abgeschlossenen, in sich vollendeten Werken, theils aus einzelnen Traditionen und Sammlungen, die auf uns nicht gekommen sind. Die erste Klasse zerfällt in Werke, welche wir in unveränderter Gestalt noch besitzen, wie namentlich die Mischna, von ihr verschieden aber sind Tosephta, Sifre, Mechiltha, die B. r. in der uns vorliegenden Fassung nicht kennt; die zweite umfaßt sowohl mündlich überlieferte Aussprüche, welche erst in B. r. schriftlich fixirt wurden, wozu wahrscheinlich die vielen targumistischen Uebertragungen gehören, wie auch ältere Agadabücher[1]), Hefte und Aufzeichnungen späterer Amoräer, worauf die überaus zahlreichen Parallelen mit dem j. Talmud und der Pesikt. d. K. hinweisen.

a. Bar Sira.

Das älteste Werk, das im B. r. namentlich angeführt wird, ist Bar Sira. Unter 4[2]) Citaten: Sect. 8, S. 12 (ed. Leipzig),

---

In den Schlußsätzen der Sectionen zeigt sich bisweilen ein Uebergang von dem einen zu dem darauf folgenden Capitel: Sect. 73: ... א"ל הקב"ה שוב אל ארץ אבותיך .., 74: ההד' וישלח יעקב מלאכים, 77, 79 (Sect. 80 vgl. Tanch. [ed. Frankf.] 29a), in 81 scheint daher von ויברך ... bis zu Ende ein späterer Zusatz zu sein (vgl. Sect. 82), Sect. 91; in allen übrigen Sectionen ist kein markirter Schlußsatz zu bemerken.

1) Die Existenz solcher Agadasammlungen beweisen Stellen wie j. Kilaim S. 32b (B. r. Sect. 33), wo R. Chija von sich selbst sagt: אשגרית עייני בכל ספר תלים אגדה, b. Sanhedr. 57b ספר אגדתא דבי רב, b. Gitt. 60a ר' יוחנן ורש"בל מעייני בס' דאגדתא, j. Sabb. 16 15c ארי"בל אנא מן יומוי לא אסתכלית בספרא ראגדתא, daselbst ר' חייה בר בא חמא חד ספרא דאגדתא, b. Berach. 10a ר' שימי בר עוקבא ... הוה מסר אגדתא, b. Berach. 22b כי הוה נקיט ספרא דאגדתא. Ebenso finden sich פנקסי, (Tafeln) in welchen bald Agada, bald Halacha aufgezeichnet war; b. Sabb. 156a כתיב אפנקסיה דריב"ל, כתיב אפנקסיה דלוי, כתיב אפנקסיה דזעירי, j. Kilaim 1, 27a ר' יוסי בש"ר חייא בר ווא אשכחון כתיב על פנקסיה דר' הלל בי ר' אלס ... Vgl. Meor Enaim III, Perek 15, S. 196 (ed. Wilna), More Nebuche ha-Seman S. 194a, 197b; Erech Millin S. 6, Introductio in Tal. Hierosol. S. 47b.

2) Zunz (G. V. S. 101e), der diese Stellen gesammelt, ist (vgl. S. 102e) B. r. Sect. 22 entgangen, aber auch die daselbst aus W. r. Sect. 22 angeführte Stelle stammt nicht aus Sirach und gibt sich selbst bloß als Sprüchwort aus (אינון אמרין).

10 S. 8, 73 S. 69, 91 S. 168 stimmen zwei, die *nur* in B. r. vorkommen, wortgetreu mit der griechischen und syrischen Version überein; das Citat in Sect. 10 besteht aus 3 Versen: אלוה העלה סמים מן הארץ (Sirach 38, 4a κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς φάρμακα), ... בהם (38, 7, vergl. auch die syr. Vers.), ... ובהם (38, 8, vgl. jedoch G. V. S. 102e); nicht minder getreu ist das Citat in Sect. 73: לב אדם ישנה פניו (Sirach 13, 25: καρδία ἀνθρώπων ἀλλοιοῖ. Die syr. Vers.: ... לבה דבר אנשא, Bensev XIII, 29 falsch: .... תואר אדם יתאר), wobei die Uebereinstimmung von ישנה mit ἀλλοιοῖ und נשנא charakteristisch hervortritt. B. r. Sect. 91 dagegen wird in der Erzählung von Simon b. Schetach, die dem j. Berach. VII entlehnt ist, ein Vers im Namen Sirachs angeführt, der sich in unseren Texten nicht findet; im Sirach VI 32, worauf Bensev (ed. Frank. S. 12) und nach ihm Zunz (G. V. S. 102e) hinweisen, findet sich kaum ein schwacher Anklang, so daß Raschi b. Berach. 48a, dem daselbst nur סלסלה ותרוממך vorgelegen (vgl. מהר"שא z. St. und קה"ר Sect. 7) mit Recht Proverbien 4, 8 als Quelle hielt.

Wenn jedoch j. Berach. diesen Vers im Namen Sirachs anführt, so wird es damit dasselbe Bewandtniß haben, wie mit dem im j. Chagiga II, 77c citirten Versen, von welchen der zweite mit Sirach III 22 genau übereinstimmt, der erste פליאה ממך מה תדע עמוקה משאל מה תחקר von unserm Text, Sirach III, 21 stark differirt. Der Umstand, daß b. Chagiga 13a in demselben Verhältniß zu dem Text unseres Sirach steht, beweist aber *daß der Text des hebräischen Sirach* der Talmuden *von dem griechischen* und *syrischen abgewichen*, so daß in manchen Stellen auch eine Differenz zwischen dem palästinensischen und babylonischen Syr. leichter hervortreten konnte. Dieselbe Sirachstelle wird jedoch in B. r. Sect. 8 von R. *Elasar* im Namen Sirachs erwähnt und stimmt mit unserm Text fast wörtlich überein: בגדול ממך בל תדרוש, בחזק (χαλεπώτερά σου μὴ ζήτει. καὶ ἰσχυρότερα, syr. Vers: בקשיא und בתקיפא), nur müssen wir daselbst ... במופלא und במכוסה als einen spätern Zusatz aus b. Chagiga betrachten. Hieraus scheint zu folgen, *daß der hebräische Sirach des* B. r. — *ver-*

schieden von dem des j. Talm. — mit dem griechischen Text genau übereinstimmte.

b. Mischna und Tosephta.

1. Mischna.

Die Mischna, welche in B. r. gewöhnlich mit תנינן[1]) angeführt wird, war dem Redactor, wie aus verschiedenen Citaten hervorgeht, in allen sechs Sedarim wohlbekannt.[2]) In der Regel stimmen Inhalt und Form mit dem Text der uns vorliegenden Mischna überein, nur selten weicht sie bald in sprachlichem Ausdruck, bald in sachlicher Beziehung ab; wo dies letztere eintritt, da beruht es bisweilen jedoch bloß auf einer unrichtigen Leseart.

Themura VI, 26b: חליפה זו, תמורת זו

B. r. Sect. 56: הרי זו תמורת זו, הרי זו חילופי זו

Kethub. XIII 110b: רבי שמעון בן גמליאל אומר אף לא מנוה הרעה לנוה היפה מפני וכו'

Sect. 50: ר' ברכיה בש"ר"ל ... כשם שהנוה הרעה וכ' כך הנוה היפה וכו'

J. St. gegen Ende: ... הדא אמרה אפי'

Vgl. auch B. r. Sect. 60 אמר (b. Themura 27b), Sect. 70 בהר הבית (b. Sanhedr. 86b, j. Sanhedr. XI), Sect. 82 בית על גב (j. Schek. II, 36), Sect. 85 היא בלבד טמאה (b. Nid. 60b,

---

1) Sect. 18, 33, 49, 50, 54, 58, 63, 80, auch דתנן Sect. 56, 60 82, 85, dagegen Sect. 80 דתנן (b. Sabb. 134b רב, j. z. St. תני שמואל), daselbst דתנן (b. Sabb. 70b ת"ר, Tosephta Sabb. 4, j. z. St. דתנו), מתניתין Sect. 30.

2) Seraim: Berach. IX, 1 (Sect. 83), Kilaim VIII, 2 (Sect. 7), Schebiit V, 1 (Sect. 10).

Moëd: Sabb. 24 (Sect. 13), Taanith 11, 15a (Sect. 49), Schekalim II, 3b (Sect. 82).

Naschim: Kethub. I, 1 VI, 6 (Sect. 8), Kethub. XIII, 110a (Sect. 50), Nedar. I, (Sect. 56).

Nesik.: Edaj. II, 10 (Sect. 33), Aboth V, 1 (Sect. 17), daselbst V, 5 (Sect. 5).

Kodasch.: Sebach XIV (Sect. 63), Minach. IX, 85b (Sect. 82), Chol. 1, 15b (Sect. 56), Them. VI, 26b (Sect. 56).

Tohor.: Nidda V, 45b (Sect. 68), daselbst IX (Sect. 85), Machsch. VI. 7 (Sect. 30).

Kidd. 73b, j. Bab. Bathr. III, 14a, dagegen j. Kidd. IV, 65d), Sect. 60 (b. Kethub. 75a).

Cholin I, 15b: חוץ ממגל קציר ובכל שוחטין.

Sect. 56: במגל יד במגל קציר שחיטתו כשרה. Diese Differenz dürfte bloß einer falschen Leseart ihr Entstehen zu verdanken haben, wie aus Raschi z. St. hervorgeht, die Einschiebung des מגל קציר jedoch, welche schon die Venet. Ausgabe bietet, bleibt unerklärlich. (Eine Zusammenstellung von מגל יד ומגל קציר findet sich auch in Kelim XIII, 1.) Noch eher aber ließe sich folgende Stelle auf einen ursprünglich verschiedenen Wortlaut zurückführen. Nidda 45b: בן י"ג שנה ויום אחד נדריו קיימין. B. r. Sect. 17: בן י"ג נדריו קיימין. Den Ausdruck בן י"ג[1]) des B. r. zu urgiren, wird man um so eher verleitet, als im b. Talm. daselbst die Frage aufgeworfen wird: תוך זמן כלפני זמן ... רב ... כלפני ... ר' יוחנן ... כלאחר. Abweichend vom j. Talmud lautet die Mischna in B. r. Sect. 58, die völlig mit dem b. T. übereinstimmt, vgl. Frankels Hodeget. S. 225 ולא נמצא. Die Annahme F.'s, das in der Mischna des j. T. ומן התפילין ursprünglich nicht gestanden, wird von der daselbst aufgeworfenen Frage אם ... אינו נותן תפילין צורכא מימר מי שמתו (vgl. B. r. Sect. 100) widerlegt; seltsam aber ist der Irrthum, den F. begeht, indem er אֵבֶל für אָבָל zu lesen scheint, dem b. Moed Katan S. 21a (ת"ר אבל) offenbar widerspricht.

Vom j. wie b. T. verschieden ist die Mischna in B. r. Sect. 80: im b. Sabb. 134b heißt es: מרחיצין את הקטן, Sabb. 86a dagegen את המילה; nach B. r. wäre jenes die anonyme, dieses die Mischna des R. Meir (דבי ר' מאיר). Indeß findet sich im j. Sabb. dafür IX, 12a תניי דבית רב, Sabb. 17a רבי, was vielleicht ähnlich wie b. Bab. Mezia S. 44a im Vergleich mit J. z. St. auf eine ältere und jüngere Recension zurückgeführt wer-

1) Sifre I, P. 22 S. 7a lautet zwar מכאן אמרו [בן י"ב ...] בן י"ג ויום אחד ..., Msc. H. aber bietet nur das, was bei Friedm. in Klammern steht. Bloß gekürzt erscheint die Mischna in Sect. 18 אלפא ליין, Menach. 85b תקוע אלפא ..., Sect. 60 (b. Kethub. 57a), seltsam ist die Stelle in Sect. 49 ברחוב העיר das מוציאין את התיבה וכו' וניתנין zu einem ברחוב העיר וכו', wo vielleicht glossirt wurde.

den dürfte und zwar so, daß die ältere der Mischna des R. Meir entsprochen hätte. Aus den Differenzen, welche zwischen B. r., j. und b. Talmud sich ergeben, scheint zu resultiren, daß dem Redactor des B. r. die Mischna in einem eigenen, selbstständigen Text vorgelegen, der weder mit dem j. noch b. Talmud identisch war. Diese Unabhängigkeit von den beiden Talmuden tritt in den Citaten aus Tosephta, Sifra, Sifre, Mechilta noch schärfer hervor.

2. Tosephta.

Zahlreich und höchst bedeutsam sind die Differenzen, welche die Tosephta des B. r. im Vergleich zu der des j. und b. Talmuds bietet: bald unterscheidet sie sich von dem j. T. und dem Text der uns vorliegenden Tosephta, von diesem letztern und zugleich auch vom b., bald steht sie mit dem b. T. in Einklang, weicht aber vom j. und unserer Tosephta ab, bald auch differirt sie nur vom j., stimmt dagegen mit dem b. und unserm Text überein.

Tos. Meg. II, 23. (Ed. Zuckermandel.)	b. Meg. 18b	j. Meg. II, 74d	B. r. Sect. 36.
ומעשה בר"מ שהלך לאסיא לעבר שנה ולא מצא שם מגלה כתובה עברית כתבה מפיו וקראה מתוכה.	אמר רשב"א מעשה בר"מ שהלך לעבר שנה באסייא ולא הי' שם מגלה וכתבה מלבו וקראה.	תני מעשה בר"מ שהי' באסייא ולא הי שם מגלה כתובה עברית וכתבה מפיו וקריי'	מעשה שהי' ר"מ באסייא ולא הי שם מגלת אסתר קרא מפיו וכתבה

Den authentischen Text scheint hier B. r. zu liefern, während der j. T. den Zusatz: כתובה עברית, der b. לעבר שהלך, die Tos. beides zusammen enthält. Dieser Umstand dürfte auf die Vermuthung hinführen, daß, da nach Frankel (Introductio in Talm. hierosol. p. 25) von der Tosephta 3 verschiedene Recensionen: von R. Chija, R. Hoschaja, Rab existirt haben, die uns vorliegende Tosephta aus einer Verbindung dieser verschiedenen Rec. hervorgegangen sei, eine Vermuthung, für die weiter unten noch einige Belege folgen werden. Abweichend vom J. ist auch folgende Stelle:

Tos. Ber. 1, 2.	b. Ber. 13a.	j. Berach. 3d.	B. r. Sect. 46.
כיוצא בו לא יקרא עוד שמך יעקב כי אם ישראל יהי' שמך לא שיעקר שם יעקב ממנו, אלא יעקב מוסיף על ישראל ישראל עיקר ויעקב טפלה	כיוצא בו אתה אומר לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהי' שמך לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפילה.	ודכוותי' הקורא לישראל יעקב עובר בעשה, שיני נתוסף לו הראשון לא נעקר ממנו.	תני לא שיעקר שם יעקב ממקומו אלא כי אם ישראל יהי' שמך ישראל עיקר ויעקב טפלה, ר' זבדא בשם ר' אחא מכל מקום שמך יעקב כי אם ישראל יעקב עיקר וישראל מוסיף עליו.

Tos., B. r. und Babli bieten fast ein und denselben Wortlaut, die Leseart des J. steht mit diesen in direktem Widerspruch: שני (ישראל) נתוסף לו הראשון לא נעקר, stimmt aber dem Sinne nach vollständig mit der von B. r. angeführten Antwort des ר' זבדא בש"ר אחא überein. Ein Doppeltes ist denkbar: wird das in B. r. von ר' זבדא Citirte als seine eigene Antwort auf die daselbst gestellte Frage aufgefaßt, so wäre dem J. die Tosephta überhaupt nicht bekannt gewesen, was allerdings seine Schwierigkeit hat, betrachtet man dagegen den Ausspruch des ר' זבדא בש'ר"א bloß als eine andere Leseart der Tosephta, so hätte sie J. nur in dieser Gestalt gekannt; jedenfalls aber kann B. r. hier vom J. nicht abhängig sein. Diese Unabhängigkeit des B. r. vom j. Talm. zeigt sich auch in B. r. Sect. 94, wo die daselbst citirte Boraita (אמר ר"י .... אמר ר' שמעון) wesentlich vom j. Theruma VIII, 46b sich unterscheidet, mit der Toseph t. Theruma VII dagegen vollständig in Einklang steht. Ebenso verhält sich auch B. r. Sect. 46 (את בריתי ..) zu Tos. Sabb. S. 133, b. Jebam 72a, j. Sabb. 17a, wo abgesehen von dem אפי' ר' וה' פעמים, das ein Späterer aus rationalistischen Gründen an der Stelle des אפי' מאה פעמים (Tos., b T.) gesetzt haben mag, der Text in T., B. r., b. T. und namentlich der Schlußsatz gleichlautet, den j. T., wie es scheint, gekürzt hat.

Oder sollte angenommen werden, daß dem J. der ältere, ursprüngliche Text vorgelegen, der diese Anlehnung an den

Vers (... שנאמר) noch nicht kannte? — Dieselbe Annahme dürfte alsdann auch in B. r. Sect. 2, j. Chagig. II S. 77ab, Tosepht. Chag. II, b. Chagig. 15a nicht gewagt erscheinen.

Nach Tosephta zeigt sich die geistige Abwesenheit Ben Soma's darin, daß er den Lehrer seines Lehrers nicht begrüßt: הגיע אצלו ולא נתן לו שלום, nach Babli, was inhaltlich dasselbe, daß er vor ihm sich nicht erhebt: וראהו ב"ז ולא עמד מלפניו, nach J. dagegen, daß er den Gruß R. Josua's nicht erwiedert: שאל בשלומו ולא השיבו, was in B. r. mit noch weiteren Zügen ausgestattet wird (יושב ותוהא, פעם ושתים, בשלישית השיבו בבהילות). Während nun B. r. in der Bezeichnung כשתים וג' אצבעות nur vom J. und Tosepht.: כמלוא פתח טפח abweicht, mit Babli jedoch: אלא ג' אצבעות übereinstimmt, differirt es in dem seltsamen Ausdruck: מאין הרגלים von Tos. Jer. und auch Babli, welche übereinstimmend מאין ולאין ב"ז citiren, ein Ausdruck, der wohl, wie es יפ"ת auch auffaßt, dasselbe was מאין ולאין bezeichnen soll. Daß aber כשתים וג' אצבעות keine Erklärung für כמלא פותח טפח und מאין הרגלים keine Erläuterung für מאין ולאין sein kann, liegt auf der Hand; um so weniger läßt sich mit Frankel (Introduct. p. 52b) annehmen, daß B. r. hier den Text des J. weiter ausführt und erläutert (הנה הב"ר מרחיב הרבה בזה ומבאר). Wahr ist es allerdings, daß B. r. die Tosephta mit größeren Zusätzen und Schilderungen untermischt wiedergiebt, wie dies auch im Babli nicht selten geschieht (conf. b. Megill. 31a, Introd. 25b); beweist aber diese Ausmalung der einzelnen Momente, daß B. r. den J. gerade benutzt? Es hat sich vielmehr aus den bereits angeführten Beispielen ergeben, daß B. r. die Tosephta selbst vorgelegen und zwar in einer vom J. abweichenden Gestalt, so daß überhaupt und vollends an dieser Stelle von einer Benutzung des J. nicht die Rede sein kann. Wenn aber Frankel z. St. hinzufügt: גם הסיגנון כהך מנשבת אב"ב הוא מאוחר, so ist wohl unter dem מאוחר nur zu verstehen, daß diese Ausdrucksweise bei Tanaiten nicht zu finden sei, daß aber selbst ältere Amoräer sich ihrer bedienen, beweisen j. Berachoth IX (im Anfang), j. Sabb. II, S. 56, VI gegen Ende. Somit liefert gerade der eigene, selbstständige Gebrauch dieses ... מנשבת אב"ב einen Beweis für die Unabhängigkeit vom

J. und bietet zugleich eine Stütze für die oben ausgesprochene Vermuthung, daß Ben Soma's Antwort ursprünglich gelautet: מסתכל הייתי במ"ב ואין בין מים העליונים למים התחתונים אפי' טפח, die Begründung dagegen (שנא' ורוח ...) aus der letzten Zeit der Tosephta-Redaktion stamme, so daß sie dem B. r. in dieser Fassung nicht vorgelegen, wo sie daher auf eine eigene, abweichende Weise dargestellt werden konnte. Im Uebrigen ist gerade an dieser Stelle B. r. mehr der Tosephta und dem Babli als dem J. ähnlich.

j. T.	Tosepht.	b. T.	B. r.
מה ריחוף שנא' להלן נוגע ואינו נוגע ...	מה נשר זה טס על גבי קינו ..	כיונה שמרחפת על בניה ...	כעוף הזה שהוא מרפרף בכנפיו ... (vgl. Sifre האזינו S. 135a ed. Friedm. מה נשר זה ... עד שהוא מטרף ... בכנפיו).

B. r. wie Babli kennen überhaupt den Vers כנשר יעיר קנו nicht, weshalb sie auch eine נז"ש nicht geben können und Babli sogar das Bild von der Taube, B. r. allgemeiner von dem Vogel, während die Tosepht. dem Verse gemäß das von dem Adler hernimmt; alle drei jedoch im Gegensatz zum J. den Ausdruck sinnbildlich auffassen.

Bisweilen aber weicht B. r. von Babli wie Tosephta zugleich ab, bisweilen nur vom Babli und steht mit Tosephta im Einklang. Vgl. B. r. Sect. 34 (Tos. Sabb. S. 137, b. Sabb. 151b), wo der Zusatz im Babli אמרה תורה הלל עליו שבת אחד שכל זמן שהוא חי כדי שישמור שבתות הרבה aus der Tosephta הוא עוסק במצות herausklingt, eine Begründung, die B. r. nicht kennt. So differirt auch B. r. Sect. 59: ר"א שנתן לו נקבה, א"ל ... שלא ... ר' נחמיה von der Tosephta Kiddusch. V gegen Ende ר"מ א שלא ... ר"א ... בת, die im Allgemeinen mit b. Bab. Bathra 16b übereinstimmt (vgl. jedoch שכל מלכי ... und um-

gekehrt ... אחרים, das in der Tos. ein späterer Zusatz zu sein scheint, b. Bab. Bathra 141a). Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, daß B. r. das Aeltere, Ursprünglichere liefert, wie ר' לוי אמר תלת ... בכל שעשה ישמעאל תשובה בחייו, im Vergleich zur Tosephta: ... מדה שנייה מדה שלישית שעשה ישמעאל u. b. B. B. ... ת"ר ... שלא שלטו, הכי אר"י ... ,ר"א ... ר"א entschieden beweist.

Dagegen bietet B. r. Sect. 34 einen Text: .... רשב"ג ... ,רש"בא חצי כסליו ... חורף, der abgesehen von der Differenz zwischen רש"בא und רשב"ג (vgl. Hodeget. 201) Wort für Wort mit der Tosepht. Taanith 1, S. 215 übereinstimmt, die zusammen im Gegensatz zu b. Bab. Mezia 105b stehen.

Hierher gehört auch B. r. (Sect. 41), Tosepht. (Kethub. 270), Babli (Kethub. 77b), wie auch Sect. 32, Tosepht. Sota X, S. 313, b. Sanhedr. 108b, j. Moed Katan 82c. In dieser Stelle stimmt die eine Leseart der Tosephta mit B. r., die andere mit Babli überein, und diese letztere liefert einen starken Beweis für die Annahme Frankels Introd. S. 25a, daß die Babylonier eine Tosephta aus der Redaktion Rabs (seiner Schule) im Besitz hatten. Schließlich verdient noch hervorgehoben zu werden, daß wir durch B. r. nicht selten in Stand gesetzt werden, in der Tosephta das Ursprüngliche von dem Spätern, das Tanaitische von dem Amoräischen zu sondern, das besonders in Begründung der abstracten Halacha charakteristisch hervortritt und in unsern Text aufgenommen und derartig mit ihm in Eins verbunden wurde, daß aus ihm selbst nur schwer und unsicher die verschiedenen Bestandtheile erkannt werden können.

B. r. S. 45. (vgl. j. Jebam. VI, 7c, b. Jeb. 64a.)	Tosept. Jebam., S. 249.
מקץ ... ר' אמי בשם ר"ל מנין ... נשא אשה ... מהכא ... הדא אמרת אין ישיבת ח"ל ..	נשא אשה ... ואעפ"י שאין ראיה לדבר זכר לדבר מקץ ... ולפי דרכנו למדנו שאין ישיבת ח"ל ..

Der Ausspruch des R. Ami[1]) im Namen des Resch Lakisch ist mit Verwischung des Autornamens in die Tosephta aufgenommen worden, die in dieser Fassung ähnlich wie manche Stelle mit der Erklärung des R. Jochanan (Introduct. 24b) nach Babylon gekommen zu sein scheint.

Noch schärfer tritt die Unabhängigkeit des B. r. von der letzten Tosephta-Redaction in Sect. 82 hervor, wo ein längerer Passus der Tos. Sota XI, 316, eine anonyme Versauslegung im Namen R. Jonathans als Antwort auf die Frage eines Minäer angeführt wird (ר' ינאי ור' יונתן הוו יתבין, אתא ההוא מִינא, שאילנהו ... ואית דאמרי .. והאי דווקא).

Nicht minder deutlich zeigt sich in B. r. Sect. 70, daß die in Tos. Succa 111, 196 .. כך .. דומה לסלע מושך במקלו .. *ununterbrochene fortlaufende Schilderung* von dem Miriam-Brunnen und der Art seiner Benutzung theils R. Chama, theils R. Chanina angehört; der Darstellung in j. Kilaim IX 32d aber, auf die die Commentatoren hinweisen, liegt eine ganz andere Anschauung zu Grunde (vgl. Wajikr. r. Sect. 22, Koheleth r. Sect. 5, dagegen b. Sabb. 35a, wo die Ansicht Rabs der in Tos. und B. r. gegebenen Schilderung entspricht). Diesen Stellen ähnlich ist B. r. Sect. 46 und Tos. Sabb. XV 133, Sect. 84 und Tos. Berach. VI 10, Sect. 59 und Tos. Kidd. V. Aus den erheblichen Differenzen nun, die sich zwischen der in B. r. und der im j. Talmud angeführten Tosephta herausstellen (B. r. Sect. 36, Sect. 46, Sect. 2 und Parallelstellen) geht hervor, *daß die Toseph t. des B. r. sich von der des j. noch bedeutender als von der des b. Talmud unterschied. Daß sie aber auch von diesem unabhängig ist, beweisen außer anderen Momenten* (G. V. S. 176) *die nicht seltenen Abweichungen in wesentlichen Punkten* (B. r. Sect. 32, 34, 41 und Parallelstellen), *so daß wir mit Recht behaupten dürfen, daß B. r. ein völlig selbstständiger Tosephtatext vorgelegen.* Ja, es kann sogar aus den Stellen, die zwar mit der Tosephta übereinstimmen, ihr jedoch entschieden nicht entlehnt sind, ge-

---

1) Vergl. Sendschreiben Scheriras S. 16.

schlossen werden, daß der Sammler des B. r. ähnliche Quellen wie der letzte Redaktor der Tosephta benutzt habe.

c. Der tanaitische Midrasch: Sifra, Sifre, Mechiltha.

1. Sifra.

M. L. Malbim hat in der Vorrede zu seinem Commentar ha-Torah weha-Mizwah zuerst die Behauptung aufgestellt, daß R. Chija Rabba Sifra debe Rab redigirt habe, eine Ansicht, der Hoffmann (Mar Samuel S. 69) und Friedmann (Einleit. zur Mechilt. S. XLV) beigetreten sind, die aber Malbim selbst nur allgemein mit den Worten begründete: כי מצאתי במקומות רבים במדרש ובירושלמי שהובאו ברייתות בשם תני ר' חייא .... Und in der That können Stellen, wie j. Succ. III, 53c, Pesikt. d. K. 182b (vgl. Buber „68"), W. r. 30 im Vergleich mit Sifra אמור 102c (ed. Weiß), B. r. Sect. 56 u. Sifra 3d, Tos. Berach. 1, S. 3, W. r. Sect. 35 und Sifra בחוקותי 110c, j. Berach. I, 3 den Beweis liefern, daß R. Chija, in dessen Namen (תני ר' חייא) der j. T., B. r., P. d. K., W. r. die im Sifra anonym vorkommenden Boraitot bringen, an der Redaktion des Torat Kohanim großen Antheil hatte. Daß aber die letzte, abschließende Redaktion des Sifra in eine weit spätere [1]) Zeit hinabgerückt werden muß, geht aus j. Berach. I, 36 und W. r. Sect. 35 hervor, die einstimmig den letzten Passus im Sifra 110c im Namen R. Jochanans tradiren, entschiedener noch aus den erheblichen Differenzen zwischen den im Sifra und den in B. r. angeführten Boraitot. Fast derselbe Unterschied, den Weiß in der Einleitung zum Sifra VIa zwischen den Sifra-Citaten im j. und b. Talmud constatirt, macht sich auch zwischen jenem und B. r. bemerkbar; der j. Talm. stimmt mit unserm Sifratext zum größten Theil genau überein, B. r. dagegen bietet selbst in den nur wenig vorkommenden Citaten aus Sifra wesentliche Abweichungen von unserm Text.

---

1) In 4 Stellen wird R. Chija namentlich erwähnt, vgl. מצרף לחכמה S. 31 (ed. Odessa) und Malbim in der Vorrede l. c.

So findet sich die Boraita des Sifra צו II, 30d in ihrem vollständigen Wortlaut im j. Jebam. I, 2a wieder, während B. r. Sect. 85 die allgemeine Regel ... תני כל דבר an die Spitze stellt, die in dieser Fassung in Sifra nicht vorkommt; wie auch umgekehrt die Anwendung dieser Regel auf den Vers מצות תאכל, mit dem Sifra u. d. j. T. beginnen, B. r. nicht zu kennen scheint. Ebenso ist die Controverse zwischen R. Akiba und Ben Asai des Sifra קדושים 89b in B. r. Sect. 29 mit der Begründung ... שלא תאמר הואיל versehen, welche wohl in dem Text der dem B. r. überlieferten Boraita sich befunden und, wie aus dem Ausspruch R. Tanchuma's hervorgeht ... למי אתה מבזה בדמות, auf die Ansicht Ben[1]) Asa's bezogen haben dürfte; j. Nedarim IX, 41c aber stimmt mit dem Text unserer Sifrastelle wortgetreu überein. Noch stärker tritt die Abweichung vom Sifra in B. r. Sect. 3 (gegen Ende) hervor, wo es die Beweise ... שנאמר ועשו und ... שנאמר ותצא wie auch die Leseart ראשון לשחיטה בצפון (vgl. b. Sabb. 87b, Tosapht. s. v. ראשון) fast zur Gewißheit erheben, daß B. r. Seder Olam VII vorgelegen, aus dem Sifra selbst שמיני 43c seine Stelle geschöpft hat. Hiernach dürfte es in der Boraita B. r. Sect. I, welche im Allgemeinen Sifra II, 4c gleichlautet, der Schlußsatz jedoch המחרפים והמגרפים wahrscheinlich machen, daß Sifre האזינו 132b ... אמר משה במקומות בזיון ... הנם als Quelle gedient habe. In Sect. 20 weicht B. r. vom Sifra 46a (b. Berach. 61a) nur im Namen des Tradenten ab (vgl. j. Sota I, 16d u. j. Kethub. XIII, 35c), um so bedeutender aber ist die Differenz in Sect. 56 (Sifra 3d). Aehnlich wie b. Berach. 61 verhält sich B. r. 56 zur Parallelstelle in Sifra: dort findet sich bloß .. בתחלה נתקלל נחש, den Beweis aus

---

1) Msc. H. liest: רע"א ואהבת .. בע"א זה .. בדמות .. גדול מזה, Jalk. z. S.: ב"ע אומר .. רע"א ... רע"א ... שלא ..., die Wiederholung der Ansicht R. Akiba's, welche sich in der Venetianer wie Krakauer Ausgabe findet, ist offenbar überflüssig. Das שלא תאמר kann sich aber durchaus nicht auf R. Akiba beziehen und muß vielmehr, wie die Ausführung R. Tanchuma's beweist, Ben A.'s Ausspruch begründen; somit dürfte ursprünglich Ben A. doppelt gestanden haben, um das שלא תאמר unmittelbar daran anschließen zu können. Die Comment. suchen diese Schwierigkeit anders zu lösen, vgl. מ"כ und עץ יוסף.

dem Vers . . ויאמר ר' אל, der in Sifra vorkommt, kennt der b. T. nicht, und dieser Satz בתחלה נתקלל selbst scheint auch bloß mündlich tradirt und allgemein bekannt gewesen zu sein, so daß b. Taanith 15 b ihn מר[1] (דאמר מר) in den Mund legen konnte. In B. r. Sect. 56 wird bloß die erste Erklär. des Sifra לשון חיבה לשון זירוז gebracht, die zweite dagegen: . . . ר"א הוא משה עד שלא, welche in der Tosepht. mit der ersten vereinigt und mit dem Zusatz: . . . הם הם עד שלא versehen wurde, scheint aus späterer Zeit zu stammen und dem Redaktor des B. r. nicht vorgelegen zu haben, jedoch liegt der daselbst citirten Auslegung des R. Elieser b. Jakob die Zusammenstellung . . . משה משה zu Grunde. —

So viel geht aus den wenigen Beispielen, die sich anführen lassen, hervor, daß Sifra dem B. r. allerdings wohl bekannt gewesen, in einer Fassung jedoch, die von der unsrigen wesentlich abweicht, so daß wir den gegenwärtigen Sifratext als eine spätere Recension zu halten genöthigt sind.

2. Sifre.

Daß B. r. auch die Sifre in der Gestalt, in welcher sie jetzt erscheinen, nicht gekannt, läßt sich aus vielen Stellen beweisen; ja sogar durch B. r. erst wird es uns möglich, ganze Partien als spätere Zusätze zu erkennen, die das ganze Werk in seiner gegenwärtigen Fassung nothwendig als eine Recension solcher Amoräer kennzeichnen, die lange nach Rab geblüht haben. Da nun B. r. aus diesen Sifre nicht geschöpft haben kann, so wird man fast zu der Annahme gedrängt, daß ihm Quellen zu Gebote standen, die denen der letzten Sifre-Recension correspondirten.

Ist nun aus verschiedenen Parallelstellen[2]) des B. r. mit Sifre,

---

1) R. Jesaia Berlin bemerkt zur St.: ליתא בברכות והם משוללי הבנה, vgl. jedoch b. Nedarim 64 b . . . תניא ר' mit b. Aboda Sara 5 a: דאמר מר und B. r. Sect. 71, Echa r. Sect. 3: שמואל, b. Aboda Sara 25 b . . ת"ר ישראל (Tosepht. A. S. III) mit Cholin 91 a: דאמר מר; b. Joma 37 a אמר ר' יהודה mit Chol. 91 a דאמר מר, Mischna in Maccoth 23 b גזל ועריות mit b. Chagiga 11 b דאמר מר (vgl. Raschi daselbst).

2) B. r. Sect. 38 תני ר' שמעון בן חלפתא u. Sifre I, 93, S. 25 b (ed. Friedm.), Sect. 82 תני ר' שמעון u. Sifre II, 336, 140 b . . . שהרי אמרו, Sect.

welche im Wortlaut fast übereinstimmen, nur daß sie in Sifre anonym, B. r. nom. gebracht werden, das jedenfalls erwiesen, daß sie B. r. aus dem uns vorliegenden Sifre nicht entlehnt hat, so dürfte aus manchen[1]) anderen folgen, daß B. r. eine der letzten Redaktion der Sifre ähnliche Quelle benutzt habe. Noch schärfer tritt dieselbe Erscheinung hervor in B. r. Sect. 16 und Sifre II, S. 66b.

Zeigt nun B. r. in dieser Stelle, daß die anonyme Erklärung in Sifre dem Rab, das Maschal, welches der Midrasch getreuer[2]) wiederzugeben scheint, R. Chanina angehört, so beweisen die unmittelbar darauf folgenden Ausdeutungen[3]), daß selbst die Aussprüche R. Hunas und R. Judas, Schüler und Nachfolger Rabs, ja sogar Agadoth, späterer Amoräer, wie die R. Judas[4]) ben Simon und R. Josuas[14]) aus Sachnin in Sifre aufgenommen wurden.

Wenn auch bisweilen von dem Träger einer Agada nicht auf ihren Urheber geschlossen werden darf, wie z. B. an der Spitze der Agada, welche Sifre I, 102 S. 27b und B. r. Sect. 32 einstimmig dem Tanaiten R. Elieser beilegen, in b. Erubin 18b der Amoräer R. Jeremia sich findet (וא"ר ירמי' ב"א), so kann doch mit Recht jene personificirte Anrede an den Euphrat als Product R. Levi's betrachtet werden, da sie, die R. Josua[15]) aus Sachnin in dessen Namen tradirt, auch an und für sich den Geist des fruchtbaren Agadisten erkennen läßt, der seine agadischen

---

85 תני רשב"י u. Sifre עקב 37, 75b, Sect. 89 אמר ר' יוסי בן חכינא u. Sifre עקב 38, 77a, Sect. 39 u. Sifre II, 73a.

1) B. r. Sect. 90 u. Sifre דברים 1, 65a, Sect. 32 u. Sifre II, 337 S. 141a, Sect. 38 u. Sifre I. 131, 47, Sect. 68 u. Sifre I, 119, 39b.

2) B. r. עברא דמלכא מלכא, הדבק לשחון וישחון לך, Sifre: עבד מלך מלך, הדבק לשחוור וישתחון לך.

3) B. r. ר' יהורה ור' הונא ... פרת שפרה ורבה .·. פרת ... עד שכלה במגריפות, Sifre: ד"א נהר פרת ... שכלה מגריפו לגרפה (Msc. H.: עד שכלה במגריפה) ... ד"א ... שפרה ורבה ... (vgl. b. Bechor. 55b).

4) B. r. Sect. 21 u. Sifre II, 43 S. 81a.

5) B. r. Sect. 16: ר' יהושע דסכנין בש"ר לוי אומרים לפרת למה אין קולך הולך Sifre II, S. 66b: ... אומרים לפרת למה אין אתה משמיע קולך.

6) Vergl. B. r. Sect. 53 (Sifre II, 72 a) u. Tosephta Sota VI, S. 304

Auslegungen in das Gewand des Maschal's[1]) zu hüllen pflegte Vollends aber kann B. r. Sect. 32 (Sifre I, 102 S. 27b) keinen Zweifel aufkommen lassen, daß B. r. einer eigenen Quelle sich bediente, die dem Sifre im Allgemeinen ähnlich, im Einzelnen bisweilen von ihm verschieden war: nach B. r. correspondirt ר"י ה"ג dem ר"א ב"ע und beweist aus .. אמרו לאלהים ר"א בנו של das בפניו, aus .. הודו לד' das שלא בפניו — mag es im Text ausdrücklich stehen, mag es durch die beiden Verse bloß angedeutet sein — nach Sifre dagegen ist bloß **allgemein** ausgesprochen ... מצינו שאומרים מקצת שבחו, wofür als Beleg der Vers ...אמרו לאלהים. gebracht wird. Der Schlußsatz aber ואם ... אומר scheint bloß zur Herstellung einer Verbindung mit dem Vorhergehenden gebildet worden zu sein.

Vergl. auch B. r. Sect. 68 (Sifre I, 39b), Sect. 85 (Sifre I, 76b), Sect. 82 (Sifre II, 140b), Sect. 32 (Sifre II, 141a), Sect. 44, S. 78 (Sifre I, 28b), Sect. 42 (Sifre II, 138a). Wenn sich nun in B. r. Stellen finden, die wahrscheinlich jünger als Sifre sind, wie z. B. B. r. Sect. 56,[2]) 65, 68 und Sifre II, 352 S. 145b, Sect. 39 und Sifre II, 75a, so steht diese Erscheinung im Einklang mit der richtigen Annahme, daß die Sifre zumeist alte Bestandtheile enthalten. Es ist jedoch beachtenswerth und sehr auffallend, daß in den Sifre Agadoth vorkommen, **die ihrem Styl nach** einer jüngern Epoche anzugehören scheinen als die Parallelstellen in B. r., was namentlich in Sifre zu Debarim der Fall ist.

Nicht nur wird in Sifre I, 28b der in B. r. Sect. 44 angeführte und mit dem Vers דבר האיש begründete Ausspruch des R. Jochanan anonym gebracht, mit einem neuen Beleg .. וידבר העם

---

1) B. r. Sect. 5 S. 4, Sect. 8 S. 12, daselbst Zeile 45, Sect. 14 S. 24, Sect. 19 S. 32, daselbst S. 17, Sect. 23 S. 42, Sect. 32 S. 28, Sect. 36 S. 64, Sect. 44 S. 78, daselbst S. 40, Sect. 49 S. 45, daselbst S. 90, daselbst S. 46 u. s. w.

2) Vergl. jedoch R. Samuel Jaffe im יפ' תאר zu Sect. 56, aus dem hervorzugehen scheint, daß ihm diese Zusätze noch nicht bekannt waren; aus Raschi s. v. ה"א in Sect. 2, wo eine ganz ähnliche Stelle vorkommt, folgt unzweideutig, daß nach der einen Leseart diese Zusätze in B. r. sich ursprünglich nicht befunden haben, vgl. Pesikt. d. K. S. 145a.

vermehrt und dem den Sifre gewöhnlichen Schlußsatz הא אין versehen; nicht bloß wird in ähnlicher Weise der Ausspruch R. Jose b. Chaninas des B. r. Sect. 89 in Sifre עקב 77a anonym angeführt und ausführlich begründet: שנאמר ואתה אל תירא . . . ואומר וכלכלתי . . . מה כלכול האמור להלן . . ., sondern selbst der knappe Ausdruck des B. r. Sect. 8: ואם יחטא ימות wird in Sifre II, 306 S. 132a mit לא עשה תורה ולא רצון אביו שבשמים ואם לאו היה [הרי הוא . .] שנאמר אכן כאדם תמותון umschrieben, mit . . . שנאמר . . . הרי הוא: . . . לפיכך עשה אדם תורה ועשה. Ebenso findet sich der kurzgefaßte Ausspruch des R. *Pinchas* (B. r. Sect. 59) in Sifre II, 313 S. 134b anonym, wo er fast breit getreten und mit Zusätzen versehen wird.

Sifre.

עד שלא בא אברהם לעולם כביכול לא היה הק"בה מלך אלא על השמים בלבד שנאמר ד' אלהי השמים . . . אבל משבא א"א לעולם המליכו על השמים ועל הארץ בעניין שנאמר ואשביעך . . הארץ.

B. r.

א"ר פנחס עד שלא הודעתיו אותו לבריותיו אלהי השמים, וכיון שהודעתי אותו לבריותיו אלהי הארץ.

Das כביכל der Sifre, die ganze Wendung לא הי' . . . אלא . . und die Differenzen in den angeführten Stellen dürften den Nachweis liefern, *daß in den Sifre Bestandtheile sich finden, die jedenfalls nicht älter als die entsprechenden Agadoth des* B. r. sind, und somit die hier aufgestellte Behauptung rechtfertigen, *daß dem Redaktor des Midrasch zur Genesis nicht selten ähnliche Quellen wie den Sifre zu Gebote gestanden.* —

3. Mechilta.

Zu der Meinung, die R. J. Nagara in der Vorrede zum שבות יהודה ausgesprochen, daß R. Ismael den Grund zur Mechilta gelegt, seine Schule sie auf dieser Basis aufgeführt und aus ihr dieses Werk in seiner ersten, ursprünglichen Gestalt her-

vorgegangen sei, hat sich Frankel anfangs [1]) auch bekannt und bekennen sich noch jetzt Weiß in seiner Vorrede und Friedmann in seiner Einleitung zur Mechilta.

Dieser älteste Midrasch zu Exodus war B. r. wie dem j. Talm. wohl bekannt, welche die aus ihm geschöpften Stellen mit der Formel תני ר' ישמעאל einleiten. So z. B. in B. r. Sect. 48 (Mech. 58b ed. Weiß, j. Berach. IV, 7 b, b. Berach. 27a), Sect. 55 (Mech. 32b), Sect. 32 (Mech. 107a).

Das תני ר' ישמעאל des B. r. Sect. 48 deutet zwar auf Mechilta als auf eine Quelle hin, ist es aber der Text der uns vorliegenden Mechilta? Das Msc. H. legt ein vollgültiges Zeugniß ab, daß Mech. ursprünglich geschlossen: וחם השמש ונמס בד' שעות, das um so gültiger ist, als auch der j. u. b. Talm. diese Leseart bestätigen und der letztere sogar die Quelle verräth, aus der der Zusatz geflossen ist, da das ... משמע בשעה offenbar der Antwort des R. Achi b. Jakob entlehnt [2]) ist.

Wie lautet aber die Leseart des B. r.? Sie weicht von Mech., j. und b. Talm. völlig ab, ist weiter ausgeführt als diese, aber nichtsdestoweniger als ächt und ursprünglich zu halten: die Schlußformel ... הא אין עליך לומר, welche die 3 genannten Werke nicht kennen, beweist entschieden die Aechtheit des B. r., da sie in der Mechilta häufig wiederkehrt und daselbst zur stehenden Wendung geworden. Vgl. Mechilta S. 25b, 4a, 12a (2 Mal), 5a (3 Mal) u. s. w. Wenn also selbst die ältesten, von R. Ismael herrührenden Aussprüche, in den verschiedensten Fassungen vorgelegen, was Wunder, daß das von der spätern Redaktion Aufgenommene, daß die Theile der gegenwärtigen Mechilta, welche aus verschiedenen Borait. und vielleicht aus verschiedenen

---

1) Introduct. in Talm. Hierosol. S. 108b, 109a stellt Fr. die Hypothese auf, daß der Amoräer R. Ismael (Vater des R. Judon) die Mechilta redigirt habe, die Friedmann (Einleitung zur Mechilta S. LXXIV bis LXXVII) mit Recht verwirft, vgl. auch b. Megilla 23a ת"דבר"י ... דברי ר"י, b. Pesachim 5a Tosaphot s. v. דברי.

2) Vgl. jedoch Friedmann S. 50a 14.

Recensionen,[1]), aus der Mechilta des R. Ismael u. R. Simon[2]) b. Jochai oder R. Akiba stammen, in mannigfachen Variationen vorhanden waren, so daß unsere Mechilta die eine, B. r. die andere, bisweilen ganz abweichende Boraita benutzt und in sein Werk aufgenommen. Daher kommt es auch, daß B. r. Sect. 55 das im Namen R. Ismaels[3]) tradirt, was in Mechilta 32b im Namen R. Simon b. Jochais vorkommt, und in B. r. sogar kürzer als in Mechilta gefaßt ist: B. r.: ותעמוד על חרב יד שאמר פרעה אריך חרבי, in Mech.: ותעמוד על הרב יד שעשה פרעה הרשע לילך לרדוף אחרי ישראל שנא' אריך ...; daß Ber. rab. Sect. 38 R. Ismael, Mech. 107a aber dafür R. Nathan setzt; B. r.: ונעשה לנו שם. תני ר' ישמעאל אין שם אלא ע"ז. Mech.: ר' נתן אומר הרי הוא אומר הבה נבנה לנו עיר ונאמר להלן שם ונאמר כאן שם מה להלן [כאן] ע"ז אף כאן [להלן] ע"ז.

Der Annahme von Weiß z. St. S. 107b, 1 steht die Schwierigkeit entgegen, daß der Redaktor des B. r. einen Ausspruch im Namen des R. Nathan[4]) vorfinden, ihn aber deshalb R. Ismael beilegen will, weil das Werk, in welchem er vorkommt, seinem Grundtexte nach diesem Tanaiten angehört, sodann muß sich unwillkürlich die Frage aufdrängen, warum

1) Aus Mechilta (ed. Friedmann) S. 3b: 1) רי"א, 2) ר' אחי ב"ר יאשיה, 3) רשב"י, daselbst 1) anonym, 2) ר"א בר"י, 3) ריה"ג. S. 4b: 1) ר' אליעזר, 1a) ר' יאשיה, 1b) ר' יונתן, 2) ר"ע u. s. w., S. 8a scheint zu folgen, daß wir es hier weniger mit den selbstständigen Ansichten des ר' יאשיה, des ר' אחי ב"ר יאשיה, des ר' יונתן zu thun haben, als vielmehr mit verschiedenen Recensionen der ihnen überlieferten Mechilta. So dürften auch die von Maimonides in der Einleitung zum Jad Hachasaka angeführten Mechiltoth des R. Akiba und Ben Asai in der uns vorliegenden zum größten Theil aufbewahrt und mit der ursprünglichen componirt worden sein, vgl. Friedmann Einleit. in d. Mechilt. S. LI, LIII, LXXIII.

2) Vergl. 1.

3) Die Correctur Friedmanns S. LVIII ist deshalb unhaltbar, weil es seltsam wäre, wenn R. Simon b. J. zuerst Abraham dem Bileam und Joseph dem Pharao entgegensetzen, dann aber fortfahren würde תבוא חרב יד שעשה אברהם ... ותעמוד על חרב יד שאמר פרעה. In Wahrheit wird diese Parallele R. Ismael, eine ganz andere dagegen R. Simon b. J. beigelegt: תבוא .... שתבש בלעם .. שתבש אברהם .. שאסר יוסף ... שאסר פרעה, welche seinem vorangehenden Ausspruch entsprechend gegliedert ist.

4) Vergl. Note 20 u. Mech. 4b, 5b.

schreibt nicht B. r. Sect. 12 ebenso wie in Sect. 55 den im Namen des R. Simon b. Jochai tradirten Ausspruch der Mechilt. 53b R. Ismael zu, und giebt sogar eine in Mechilt. 72a anonym vorkommende Agada in Sect. 49[1]) im Namen R. Simon b. J.'s wieder?

Selbst in b. Menach. 29a, wo sich דבי ר' ישמעאל anstatt des R. Akiba der Mechilt. 36 findet, läßt sich diese Ansicht, wiewohl sich ihr Friedmann[2]) an dieser Stelle anschließt, aus dem Grunde nicht aufrecht erhalten, weil der b. Talm. den Namen R. Akiba absichtlich in Tana debe R. Ismael verwandelt haben müßte.

Da nun die Vermuthung, daß alle die Stellen ursprünglich anonym gelautet hätten, nicht weniger Bedenken erregt, so dürften vielmehr solche Differenzen auf eine ursprünglich verschiedene Tradition zurückzuführen sein. Vollständig aber stimmen mit der Mechilta überein B. r. Sect. 4 und Sect. 7 (Mech. VIII 50b), Sect. 11 (Mech. VII, 77b), Sect. 49 (Mech. IX, 79a), Sect. 85 (Mech. בשלח 24b), Sect. 88: בזכות (Mech. l. c. 3, 29b).

Dagegen weichen B. r. Sect. 44 (Mech. 9, 79a), Sect. 76 (Mech. בשלח 55a), Sect. I, (Mech. יתרו 85, 66b, Mischna Kerithot VI, 28a) selbst bei gleichem Gedankeninhalt in Form und Ausdrucksweise derart von dem Midrasch zu Exodus ab, daß es offenbar zu Tage tritt, manche Agada in B. r. sei aus einer Quelle geflossen, die mit unserer Mechilta nicht identisch ist.

Von den hier angeführten Stellen muß die letzte, aus der die behauptete Unabhängigkeit des B. r. nicht sogleich sich ergiebt, besprochen werden.

Das אבל אמרו חכמים וכו' des B. r. stimmt wörtlich mit der Mischna überein, aber auch die ganze Fassung: בכל מקום הוא מקדים תורין לבני יונה scheint von der Mischna abhängig zu sein. Allerdings könnte schon zur Noth angenommen werden, das יכול מפני שכיבוד האב der Mischna sei weggelassen, das האב קודם לאם בכ"מ umgeformt worden, damit dieser Passus der ganzen Boraita concinn würde. Da aber dieses .. בכל מקום הוא מקדים תורין

---

1) Vergl. Friedmann S. LX.

2) l. c. S. LV und vor ihm bereits Weiß l. c. S. 362.

den übrigen בכל מקום erst angepaßt wurde, so muß diese Fassung in den übrigen Gliedern vorausgesetzt und als bereits vollendet gedacht werden. Wie kommt es also, daß Form und Ausdrucksweise gleich der Mischna lauten? Muß nicht alsdann behauptet werden, daß diese Stelle in B. r. eine ältere Boraita sei? Macht nicht auch die ganze Composition den Eindruck einer Boraita? Scheint sie nicht auch aus den älteren Mischna-Sammlungen entlehnt zu sein, aus welchen die officielle Mischna selbst ihren Ursprung erhalten? —

Aus Sifra, Sifre und Mechilta gleichwie aus der Tosephta ergiebt sich zunächst, daß der Redactor des B. r. aus Quellen geschöpft, die denjenigen correspondirten, welchen der letzte Redactor des tanaitischen Midrasch wie der Tosephta ihre späteren amoräischen Zusätze und bisweilen auch älteren Agadoth entlehnt haben, sodann aber auch, daß Sifra und Sifre ebenso wie Tosephta und Mechilta dem Sammler des B. r. ihrem ursprünglichen Texte nach bekannt gewesen und von ihm in gleicher Weise benutzt worden.

Der Ansicht F.'s (Introd. in Talm. Hierosol. S. 27b, 28a), daß Sifra und Sifre in Palästina nicht in gleichem Ansehen wie Tosephta und Mechilta gestanden, widerspricht das Verfahren des B. r., in welchem von Sifra wie Tosephta, von Sifre wie Mechilta in der Regel das Aeltere und Ursprüngliche citirt wird, das Jüngere und später Hinzugefügte dagegen aus Tosephta ebensowenig wie aus Mechilta erst citirt zu werden braucht.

Die zwei Stellen aber, die F. zur Begründung seiner Ansicht von der geringern Werthschätzung des Sifra[1]) geltend macht, sind so entscheidend nicht, um aus ihnen diese bedeutsame Folgerung ziehen zu dürfen.

Zur ersten Beweisstelle Sifra IX, 23c (j. Therum. VII, 42b, b. Schebu. 26b) bemerkt F. S. 27b: da der j. Talm.

1) In Hinsicht auf Sifre hat F. seine Beweise nicht specialisirt, vgl. S. 28a.

nicht sogleich von בשפתים ולא בלב, sondern erst von כל נדיב לב auf Samuel fragt, so hält er jene Boraita für weniger beweiskräftig als diese; jene ist aber eine Stelle in Sifra, diese vermuthlich[1]) eine Mechilta gewesen; es stand also Sifra nicht in gleichem Ansehen mit der Mechilta.

Allein nach der Auffassung des j. Talm. scheint Samuel nicht sowohl seine eigene amoräische, als vielmehr eine tradirte, tanaitische Meinung auszusprechen und nur die Tradition, nicht aber der Ausspruch Samuels wird unserer Boraita entgegengesetzt. Die Zusammenstellung ... תני und ושמואל אמר erweckt sogar den Anschein, als ob hier nicht eine ursprüngliche Differenz, sondern eine bloß von unserm Text differirende Leseart Samuels constatirt werden sollte. Samuels tradirte Ansicht läßt sich mit demselben Vers wie die Boraita begründen, was im b. Talm. wirklich geschieht. Dieser jedoch kann den Ausspruch Samuels als selbstständige Ansicht, der j. Talm. aber dürfte ihn sicherlich als tradirte Boraita aufgefaßt haben. Einen ähnlichen[2]) Fall erwähnt F. selbst (Intr. S. 26b), dem b. Erubin 38b entgangen ist, wo nach Tosaphot s. v. אמר רבה eine Boraita mit דאמר רבה eingeführt wird, nur daß von ihr auf R. Jochanan nicht gefragt werden kann (...דילמא לא מיתני בי ר' חייא). Wie sollte nun der j. Talmud von einer Boraita auf Samuel fragen, die Samuel selbst anders, unserm Text entgegengesetzt, citirt?[3])

---

1) Deshalb, weil כל נדיב ein Vers aus Exodus ist, nach dem b. Talm. kann ebenso gut an die Sifre gedacht werden; thatsächlich kommt diese Boraita weder in Mechilta noch Sifre vor.

2) Vergl. Cholin 16b (B. r. Sect. 56, j. Sabb. VI.)

3) Wenn Fr. z. St. bemerkt שהירושלמי קיצר בזה, so ist es gerade nach seiner Ansicht, die in dem המהרהר בלב die völlige Lösung der hierüber im b. Talm. aufgeworfenen Frage findet, äußerst befremdend, 1) daß der j. Talm. gerade dieses zum Verständniß so unerläßliche ... יכול המהרהר בלב ausläßt, dagegen von בשפתים ab Wort für Wort mit dem Sifra übereinstimmt; 2) daß selbst der b. Talm., der im Wortlaut etwas abweicht, gleich dem j. mit בשפתים ולא בלב anfängt. Bei der Concinnität des Sifra sollte man ferner in der zweiten Hälfte ein der ersten paralleles Glied erwarten: (1) בלב ולא .. ת"ל ... יכול, (2) ... ת"ל ... או יכול warum nicht dem ולא בלב entsprechend ein לרבות הגומר בלב? schließlich, wenn gerade ... המהרהר dem

Dem zweiten Beweis, daß j. Pea VI, 18a eine Stelle aus Sifra קרושים 88b mit איח דבעי משמעינא anführt, kann Toseptha Sota X, S. 313 entgegengehalten werden, die j. Moed Katan 82c ebenfalls bloß mit der Formel איח דבעי מימר eingeleitet wird.

d) Das Seder Olam und die 32 Middoth des R. Elieser ben R. Jose ha-Galili.

Eine Vergleichung des B. r. mit Sed. Ol. scheint widersprechende Resultate zu ergeben. Mehrere Stellen des B. r., welche in Sed. Ol. eine entsprechende Parallele finden, rühren nicht vom Sammler dieses Midrasch her und scheinen auch, wie die Differenz einzelner Wendungen beweist, jenem Werke nicht direkt entlehnt worden zu sein.

So berichtet B. r., im Namen Chiskijahs,[1]) R. Abbas,[2]) R. Pinchas',[3]) R. Levis,[4]) was wir in Sed. Ol. lesen und R. Jose[5]) b. Chalafta angehört; weicht aber zugleich in Sprache und Stil vom Sed. Ol., (das mit dem b. Talm. völlig übereinstimmt) zum Theil so sehr ab, daß es mit Recht in Frage gestellt werden darf, ob dem Redaktor des B. r. das Sed. Ol. selbst bekannt war.

Indeß dürfte es merkwürdig erscheinen, daß ein Werk, das nicht bloß der b. Talm. als Boraita[6]) an mehreren[7]) Stellen an-

---

גומר entgegengesetzt wird, so dürfte es nicht ולא בלב, sondern ולא המהדהר בלב heißen. In Wirklichkeit aber scheint dieses יכול המהרהר בלב יהא חייב ת"ל von dem letzten Redaktor des Sifra herzurühren, der sich diese contradictio in adjecto nicht anders zu erklären wußte, als indem er unter ולא בלב — הרהור בלב verstand, während die ursprüngliche Leseart בשפתים ולא בלב gelautet, wie sie auch der j. u. b. Talm. übereinstimmend tradiren. Da nun dieser Redaktor an der überlieferten Leseart selbst nichts ändern wollte, so sah er sich genöthigt, jenen erklärenden Zusatz hinzuzufügen.

1) B. r. Sect. 68 und Sed. Ol. II.

2) B. r. Sect. 78, Sed. Ol. II, b. Megill. 17a.

3) Vgl. 2.

4) B. r. Sect. 16, Sed. Ol. II, b Sanhedr. 56ab.

5) b. Jebamoth 82b.

6) b. Jeb. l. c. (Nidd. 45b) ausdrücklich: תניא בסדר עולם.

7) G. B. 85b u. b. Megill. 17a.

führt, sondern auch der erste palästinensische Amoräer R. Jochanan[1]) kennt und R. Jose b. Chalafta beilegt, dem Sammler der palästinensischen Agada abhanden gekommen sein sollte.

Es zeigt sich auch andererseits, daß der Redaktor des B. r. nur das, was in Sed. Ol. erst später[2]) hinzugekommen, aus einer andern Quelle geschöpft, daß er jedoch von den älteren und ursprünglichen Bestandtheilen dieser Chronologie volle Kenntniß besessen, die er bald ausdrücklich[3]) im Namen R. Jose ben Chalafta's, bald anonym[4]) citirt.

Die Schwierigkeit aber, welche nach B. r. Sect. 68, 78, 16 gegen diese Annahme sich geltend machen läßt, schwindet durch die bereits oben (S. 46) gemachte Bemerkung, daß mit dem Namen der Amoräer, die an der Spitze mancher Aussprüche sich finden, in vielen Fällen nicht sowohl die Urheber als die Tradenten bezeichnet werden.

Es theilen daher auch in B. r. die Amoräer Chiskijah, R. Pinchas, R. Abba, R. Levi nicht ihre eigene Ansicht, sondern die des R. Jose b. Chalafta mit, und widersprechen somit nicht der Behauptung, daß Sed. Ol. so wie den genannten Amoräern und dem b.[5]) Talm., ebenso auch dem Redaktor des B. r. bekannt gewesen.

---

1) Vgl. 6.

2) Sed. Ol. II u. B. r. Sect. 86; Sed. Ol. II, b. Sanhed. 56b, B. r. Sect. 16 u. Pes. d. K. S. 100b ist nur von אדה"ר die Rede, nicht von בן נח, vgl. Bub. 3 u. שהש"ר Sect. I, Schem. r. Sect. 30, dagegen Tanchum. יתרו S. 26; zu der Correctur R. Elia's Wilna in Sed. Ol. z. St. vgl. jedoch Pes. d. K. l. c. Manches sogar ist B. r. entlehnt; B. r. Sect. 33 und Sed. Ol. IV (vgl. G. V. S. 85c), Sect. 37 u. Sed. Ol. I, b. Sabb. 10b, Raschi s. v. שישיבתה, Sect. 65 (Sect. 73, j. Jebam. XVI S. 15c) u. Sed. Ol. XVI, Sect. II u. Sed. Ol. XXX.

3) B. r. Sect. 57 u. Sed. Ol. III, Sect. 73 u. Sed. Ol. I, vgl. die Correct. u. Bemerk. des R. Elia Wilna, b. Sabb. 10b u. Tosaph. s. v. משל, Sect. 58 u. Sed. Ol. I.

4) B. r. Sect. 33 u. Sed. Ol. IV, Sect. 86, Sect. 85 und Sed. Ol. II, Sect. 3 u. Sed. Ol. VII.

5) Vergleiche jedoch b. Sabb. 10b, b. Megilla 11b (vergl. S. 219) b. Gittin 88a (Sed. Ol. XXV, Sifre II 138a, j. Nedarim 40a, B. r. Sect. 42). Dem Sifre, in welchen dieser Midrasch nur gelegentlich gebracht wird,

Die 32 Middoth des R. Elieser b. R. Jose ha-Galili und namentlich die Regeln, welche die agadische Auslegungsmethode betreffen, waren dem B. r. und den darin vorkommenden Amoräern so geläufig,[1]) daß es bei Anwendung dieser Middoth nicht für nöthig erachtet wurde, auch den Namen ihres Autors anzugeben.

In der That kann ja R. Elieser nicht als Schöpfer dieser Middoth hingestellt werden, die er von der ältern tanaitischen Agada bloß abstrahirt und die in der weitern Entwicklung einen außerordentlichen Zuwachs[2]) erhalten haben.

Von R. Elieser's sonstigen agadischen Productionen, die nach Cholin 89a und j. Kidd. I, 61d sehr bedeutend[3]) gewesen sein mußten, sind jedoch in das B. r. nur 8 Aussprüche gelangt, mit R. Huna[4]) als Tradenten an der Spitze, der die Agada des R. Elieser besonders gepflegt zu haben scheint.

e) Die Versionen des Akylas, Onkelos, Jonathan und Jeruschalmi.

Die Stellen in B. r., in welchen Akylas vorkommt, hat Asaria de Rossi in Meor Enajim Bd. II, P. 45, S. 114 u. 120 ed. Wilna zusammengestellt.

Abgesehen von Sect. 70, wo von Akylas bloß ein Factum mitgetheilt wird, sind es im Ganzen 4 Versionen, die B. r. Sect. 1, 21, 46, 73 von ihm citirt. Schon die geringe Anzahl der Versionen, welche im Namen des Akylas gebracht werden, führen darauf hin, daß seine Uebersetzung selbst dem Redaktor

---

hat wahrscheinlich Sed. Ol., dem b. Talm. eine mündliche Tradition als Quelle gedient; der j. T. citirt bloß die Auslegung des R. Berechja und selbst diese scheint B. r. nicht gekannt zu haben.

1) B. r. Sect. 4, 20, 43 u. Midda 12; Sect. 53 (Pes. d. K. 146), Sect. I, (23, 53), Sect. 19 u. Midd. 1; Sect. 18, 26, 74 u. Midda 17; Sect. 49, Sect. 53 u. Midd. 29; Sect. 32, 49 זכר, 89, 21 u. Midd. II, IX, X, XXI.

2) Die zahlreichen כל מקום שנאמר, die agadische Verwerthung massoretischer Zusammenstellungen und die vielfach verschiedenen Formen der Auslegung, vgl. B. r. Sect. 33, 38 (2 M.), 30 (4 M.), Sect. 15, 37, 80; Sect. 34, 35 (S. 31), 36 (S. 31), 39 (2 M.) u. s. w.

3) Vgl. G. V. S. 86 a.

4) B. r. Sect. 1, 28, 32, 36, 39, 53, 69, 85, vgl. jed. auch Sect. 67.

des B. r. nicht vorgelegen habe, was aber die Citate selbst noch stärker beweisen, da sie nicht direkt aus Akylas geschöpft worden, sondern auf dem Wege der Tradition in B. r. gekommen sind.

Sect. I: ר' יודן בשם עקילם אמר לזה נאה לקראו אלוה בנוהג שבעולם מלך בשר ודם מתקלם במדינה ועדיין לא בנה לה דמוסיות ועדיין לא בנה לה פריבטאות בתחלה מכיר שמו ולבסוף קטיזמה שלו, ברם יחידו של עולם בתחלה פעל ולבסוף נתקלם.

Das Akyläische in diesem Gleichniß besteht, wie es scheint, darin, daß, während die LXX ברא mit ἐποίησε wiedergeben, Akylas es mit ἔκτισε übersetzt. Dieses Bauen klingt in dem Midrasch überall durch: לא בנה לה פרבטיאות, לא בנה לה דמוסיות und ist zum Ueberfluß sehr deutlich in dem קטיזמא = κτίσμα (von κτίζω) ausgedrückt. Dies aber dürfte auch Alles sein, was davon dem Akylas angehört, da seine Uebertragung streng hermeneutisch: knapp und kurz war (vgl. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. IV S. 437).

Sect. 46: אני אל שדי תניא משום ראב"י אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלהותו. תרגום עקילם אכסיום ואנקם.

Offenbar ist אנקם = אקנום = ἱκανός, zumal da Aruch s. v. אקיום und Msc. M. die Leseart אקנום haben. Frankel („Ueber den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik", S. 28 I) bemerkt, daß ἱκανος der midraschischen Interpretation שיש די (B. r. 46) zu folgen scheine. Der Ausspruch des R. Nathan, den Fr. meint, lautet daselbst allerdings anders: אני אל שדי אני הוא שאמרתי לעולמי ולשמים די ולארץ די, wird aber diese agadische Auslegung als eine bloße Erweiterung des ursprünglich Gegebenen aufgefaßt, so würde die Uebersetzung des Akylas in Kürze die beiden ihr vorangehenden agadischen Erklärungen, die des R. Elieser b. Jakob שאין העולם ומלואו כדי = ἄξιος, die des R. Nathan שדי = ἱκανός bezeichnen und andeuten. Eine andere Auffassung dieser Stelle findet sich bei Anger „De Onkelo" S. 14, der אכסיום in ἰσχυρός emendirt (vgl. die Note zum Auctar. ad. Orig. Hexapl.).

In Sect. 73 scheint der Ausdruck דיסקרין urgirt zu werden, der übrige Verstheil aber gleich dem פנימי in Sect. 21 aus dem Griechischen übersetzt zu sein (vgl. de Rossi a. a. O., „De Onkelo" S. 23, 24, 25).

Während nun die Versionen des Akylas, wie selten sie auch in B. r. vorkommen, immer im Namen desselben angeführt werden, findet das Umgekehrte bei **Onkelos** statt: häufig stimmen die in B. r. angeführten Uebertragungen mit dem Targum Onkelos überein, niemals aber wird Onkelos als Autor derselben angegeben. Andererseits finden sich im B. r. nicht wenig Uebertragungen, die vom Targum Onkelos abweichen, ohne daß es B. r. für werth gehalten zu haben scheint, die entgegengesetzte oder differirende Uebersetzung des Targum O. auch nur mit einem Wort zu erwähnen.

Bereits Zunz (G. V. S. 63 f.) weist in einer Anmerkung auf B. r. f. 9c, 46d, 71d als auf Stellen hin, die aus Onkelos stammen. Wir müssen aber diese Citate zur zweiten Kategorie zählen, da sie gerade die Unabhängigkeit des B. r. von dem uns vorliegenden Onkelos darthun.

F. 9c (Sect. 9). והנה טוב מאד (Gen. I, 31) vertirt Onkelos והא תקין לחדא, wozu Nachmanid. (z. St.) bemerkt: וזהו מאמר ב"ר והנה טוב מאד והנה טוב מות וכו' und schließt: ולזה ג"כ נתכוון אונקלס וכו'; nun werden in Sect. 9 die verschiedensten Ansichten über dieses טוב מאד angeführt: ר"ז, ר"ח, רשב"א, תורתו שלר"מ, רשב"ל, רשב"י, ר' שמעון ב"א u. s. w., ja die ganze Sect. handelt bloß von der Erklärung dieses Verses, warum wird nicht des Onkelos und seiner Uebersetzung gedacht? —

46d (Sect. 42). Onkelos in Genes. 14_{10}: בירין בירין מסקן חימרא und B. r. Sect. 42: בארות חמר בירן בירן מסקן חימר. Diese frappante Uebereinstimmung ist jedenfalls merkwürdig, und um so merkwürdiger als Jonathan nnd das Targum-Jeruschalmi eine etwas abweichende Uebersetzung geben:

Jon.: בורין בורין מליין הימרן
Jerusch.: ביריין ביריין מליא חמר.

Da aber die Uebereinstimmung mit Onkelos lediglich in dem Ausdruck מסקן liegt, so kann ja leicht ein Späterer dieses Wort sich am Rande angemerkt haben, das nachher sich in den Text des B. r. hineingeschlichen und das ursprüngliche מליין verdrängt. In der That wird diese Annahme durch Raschi bestätigt, der z. Stelle unsere Leseart mit ס"א bezeichnet: ס"א מסקן

חמר und ursprünglich מלין gehabt haben muß, wie aus dem hinzugefügten Commentar בורות מלאים חומר klar hervorgeht.

71 d (Sect. 64). Onk. übersetzt אחזת מרעהו (Gen. 26 26) mit וסיעת מרחמוהי und ebenso B. r. Es ist aber offenbar, daß B. r. diese Uebersetzung nicht aus Onkelos entlehnt, da es über die Bedeutung des אחזת מרעהו eine Controverse zwischen R. Jehuda und R. Nechemia bringt.

Reifmann hat (שדה ארם S. 12) 10 Stellen gesammelt, die B. r. dem Targum Onkel. entlehnt, diesen aber 19 (S. 15—19) Citate aus B. r. entgegenstellt, aus welchen hervorgeht, daß Targ. Onkel. dem B. r. unbekannt war und hierauf seine Ansicht gestützt (S. 22), daß die mit Onkelos übereinstimmenden Stellen spätere Zusätze sind. In direktem Gegensatz zu dieser Ansicht steht die Behauptung Adlers (נתינה לגר S. 7), die vor ihm bereits Chajes (אגרת בקורת ed. Brüll S. 40b) aufgestellt, Onkelos sei so bekannt gewesen, daß es B. r. für überflüssig gehalten, bei Citaten aus seinem Targum auch seinen Namen anzugeben. Gegen diese letztere Annahme, die an und für sich seltsam klingt, da des Onkelos auch nicht ein einziges Mal Erwähnung geschieht, läßt sich noch das besonders geltend machen, daß auch bei abweichenden Uebersetzungen des Onkelos Version nicht citirt und der gegebenen entgegengesetzt wird. Warum wird z. B. in Sect. 20 für קוץ ודרדר bloß die Uebersetzung: קוץ זה קנרים דרדר אלו עכביות ויש מחליפין וכו' nicht aber Onkelos וכובין ואטדין gegeben, wenn ihm dieser wohlbekannt war? Warum B. r. Sect. 42 bloß ואת הזוזים בהם mit וית זיותנא דבהון (ebenso Jonathan), nicht aber auch mit ית תקיפיא דבהמתא wiedergegeben, da das B. r. verschiedene Versionen für ein und dasselbe Wort zusammenzustellen pflegt? Vergl. Sect. 17, 42, 64, 75.. Aber ebenso schwer läßt sich die Ansicht Reifmann's aufrecht erhalten, der zufolge alle die mit Onk. harmonirenden Versionen als Interpolationen betrachtet werden müssen.

Zunächst ist es Reifmann entgangen, daß nicht bloß Gen. 6, 14, sondern auch 10. 30, 24. 64, 31. 34, 38. 2 das sogenannte Targum-Jonath. mit Onk. übereinstimmt, daß שמניהון des B. r. Sect. 34 die Uebersetzung des R. Jose ist, die dem j. Megill. I, S. 72b entlehnt zu sein scheint (מדבר ...), und gerade umge-

kehrt, daß ומשמנינהון des Onkel. von ihrem Fette, שמנהון des B. r. dagegen von den fetten (ꝛc. Schafen) bedeutet, was dem Sinne nach Jonath. ומפטימהון entspricht, daß B. r. Sect. 42 gerade dem Jonath. 14, 10 folgt (vgl. ob. S. 58). Die beiden מתרגמינן in Sect. 8 und 43 dagegen sind allerdings verdächtig (vgl. Sect. 17) und scheinen zu den vielen später hinzugekommenen Zusätzen zu gehören (vgl. Excurs 2), abgesehen davon, daß sich auch die eine Uebersetzung im Jer. findet. Es bleiben somit von diesen 10 Stellen nur 2 zurück, die entschieden Onkelos entlehnt sind und zur Constatirung der Thatsache beitragen, daß dem B. r. ein Targum bekannt war, das seinen Grundzügen nach unserm sogenannten Onkelos glich. Diese 2 Stellen aber können ebensowenig als Glosse und späterer Zusatz betrachtet werden, wie eine andere Anzahl von Targumim, die im Gegensatz zu Jonat. und Jer. stehen und mit Onkel. allein harmoniren. Denn gerade das targumistische Moment bildet den Ausgangspunkt des B. r., das an die worttreuen Uebersetzungen seine agadische Auslegung anknüpft (vgl. Friedm. Mech. S. LXXVI). So stimmt B. r. Sect. 37 in der Uebersetzung ואת הארוודי mit ארווד lediglich mit Onkelos Gen. 10, 18 überein — in Gen. 24, 21 gibt Jonath. משתאה mit ממתין לה, Onkelos mit שהי בה מסתכל wieder und gleich ihm B. r. Sect. 60: ר׳ יוחנן דציפורן אמר ממצמץ ומביט לה. — Gen. 14, 16 übersetzt Jon.: בר מיני לא אית גבר דפשר חלמין ברם מן קדם ד׳, Onk. dagegen: לא מן חכמתי אלהן מן קדם אלהי, eine Uebersetzung, die Sect. 89 תלה הגדולה בבעליה wiederspiegelt; — so geht auch B. r. Sect. 89 (אהבה ואחוה) offenbar von dem Targum Onkelos Gen. 41,2 aus, der באחו mit באחוא, während es Jonath. u. Jer. mit בגו גומיא vertiren. Dasselbe ist der Fall in Gen. 13, 11 (B. r. Sect. 41), 14, 1 בבל (Sect. 41), 24, 62 (Sect. 60), wo Onkelos dem Sinne nach sich auch auf הגר bezieht, 41, 47 (Sect. 90), wo R. Jochanan wie die Rabb. von Onkel. לאוצרין auszugehen scheinen, das sich allerdings in dem uns vorliegenden Jon. findet, aber erst später hinein gekommen sein dürfte, wie das ursprüngliche מלי תרין קומצין (vgl. רש״בם) beweist.

Aus dem Umstand aber, daß B. r. selbst in diesen Ueber-

setzungen, die nur mit dem sogenannten Targum Onkel. übereinstimmen, kein einziges Mal Onkelos als Autor oder Tradenten derselben namhaft macht, darf geschlossen werden, daß der Sammler des B. r. von einem Onkelos als dem Schöpfer der ihm bekannten chaldäischen Uebersetzung nichts weiß.

B. r. gleicht hierin dem j. und b. Talmud, von welchen jener öfters Akylas,[1]) niemals Onkelos[2]) erwähnt, und dieser, auf dessen Ausspruch (b. Megilla 3a) die Annahme eines Onkelos zugehörigen Targums sich stützt, auch nicht einen chaldäisch übersetzten Vers im Namen eines Onkelos[3]) anführt, eine Schwierigkeit, die bereits Reifmann[4]) empfunden. Selbst der Gaon Saadia,[5]), Bachja,[6]) der ältere R. Abraham b. David[7]) (ראב"ד) und Nath.[8]) b. Jechiel, Verfasser des Aruch, kennen noch nicht ein Targum-Onkelos, sondern die beiden ersten bezeichnen es geradezu als Targum der Alten, die beiden letzteren zum Unterschied von dem palästinensischen als ein „babylonisches Targum."

Es scheint daher die Ansicht,[9]) welche die Namen Akylas und Onkelos identificirt, und sie nur darin unterscheidet, daß jener in Palästina, dieser in Babylon gebraucht wurde, der Wahrheit nicht entfernt zu sein. Hiernach dürfte die Benennung Targum Onkelos, welche sich bereits bei R. Sar Schalom[10]) Gaon, Raschi[10]) und Maimonides[11]) findet, auf einer Combination der Stelle in b. Megilla 3a, die sich aber, wie aus der Parallel-

---

1) Meor Enaim S. 114—116, G. B. S. 82b, Chajes, Jg. Bikor. S. 19, Adler, נתינה לגר S. 7, 8.

2) j. Kilaim S. 31b (G. B. S. 75c), j. Bik. S. 65d, (j. Megill. 74d) u. Reifmann, S'de Aram S. 11, 12.

3) Jg. Bik. S. 1916, 41b, Sed. Aram S. 8, 9.

4) Sed. Ar. S. 23.

5), 6), 7) 8), Vgl. die Stellen bei Reif. Sed. Ar. S. 3, 5, und Adler נ"ל S. 3, Note 8.

9) Meor Enaim S. 112 שמעתי אומרים angeführt. Vgl. Frankel „Ueber den Einfluß ꝛc. S. 15i, Grätz in Frankels Monatsschr. 1851—52 S. 198, Hodeget. 101a, Grätz, Geschichte der Juden Bd. IV, Note 13, S. 438.

10) 11) 12) Vgl. Adler נ"ל S. 4.

stelle in j. Megill. I, 71c hervorgeht, auf die griechische Version des Akylas bezieht, mit der Thatsache der Existenz einer aramäischen Uebersetzung zum Pent., zurückzuführen sein.

Wie dem auch sei, so steht das fest, daß dem B. r. höchstens der Namen Onkelos, nicht aber das diesem zugeschriebene Targum unbekannt war.

Wenn aber Reifmann (שדה ארם S. 15 ff.) dem gegenüber viele Stellen geltend macht, aus welchen hervorgeht, daß B. r. das sogen. Targum-Onk. nicht kennt, so beruhen die meisten Beweise darauf, daß in B. r. Uebersetzungen, die sich in unserm Targum finden, im Namen von Tanaiten und selbst Amoräern angeführt werden. So in Sect. 22, 39 (wo übrigens B. r. mehr mit Jonath. als Onk. übereinstimmt), Sect. 42, 43, 64, 70, 73, 75, 79, 86.

Diese Tanaiten und Amoräer aber sprechen nicht ihre eigene, subjektive, sondern eine ihnen tradirte[1]) Meinung aus und beweisen gerade durch ihre Uebereinstimmung mit dem sogenannten Targ.-Onk., daß dieses Targum ihnen wohlbekannt war.

Es liefert jedoch Reifmann a. a. O. mehrere Uebersetzungen des Targ. Onk., von denen B. r. nichts weiß, wie Gen. 6, 12 (Sec. 28), 14, 15 (Sect. 42), 36, 39 (Sect. 83), 37, 25 (Sect. 91), 38, 14 (Sect. 85). Diese Stellen lassen sich aber noch um ein Bedeutendes vermehren, wie Gen. 10. 19 (B. r. Sect. 37), wo B. r. und Jonath. לשע übereinstimmend mit קלרהי, Onk. dagegen wörtlich wiedergibt, — Gen. 24, 11 (Sect. 59), wo Onkelos ויברך mit ואשרי, Jon. u. B. r. dagegen mit וארבע übersetzen — Gen. 25, 3 (Sect. 61), wo im Gegensatz zu למשרין ולשכנונין ולננון des Onk., Jonat., Jer. und B. r. Sect. 61 in der Uebersetzung: וראשי אומין (B. r. לופרין) אמפורין, תגרין harmoniren, wobei sogar einer der ältesten Amoräer, R. Samuel b. Nachman auf diese Uebersetzung als auf eine landläufige hinweist.

Das Targum Jon. 30, 36 סבאן ומרעאן überliefert Resch Lakisch Sect. 73: מנהון בישין, מנהון עקרין, מנהון קוסרין; dasselbe zu 30, 37 מיטר דפרח לבן der Anonymus Sect. 73 mit den Worten חוטר חיור und weicht von Onk. חוטרין רטיבין דלבן völlig ab.

1) Vgl. oben S. 46, 53, 55.

Ebenso Gen. 25, 31 (Sect. 63), 27, 3 (Sect. 65), 27, 40a (Sect. 76 R. Levi), 28, 11a (Sect. 68 ר"א), 28, 16 (Sect. 69), 28, 20 (Sect. 69, 100, wo selbst R. Abahu Jonath. voraussetzt), 32, 16 (Sect. 76), 33, 7 (Sect. 78), 38, 5 ארים שלי (Sect. 85 שנשחל nach der richtigen Correctur bei יפ"ת), 38, 15 בביתר׳ דיהודה (Sect. 85, b. Sot. 10a), 39, 1 ואיסתרם (von ועל — שעבזוי gehört jedenfalls einer spätern Zeit an) und Sect. 86 מלמד, vielleicht auch 24, 64 (Sect. 60), 27, 42 Sect. 67.

Sect. 70 setzt der Ausspruch R. Ada's das Jonathan-Targum voraus, welches Gen. 29, 8 וישא יעקב את רגליו mit ונטל יעקב בקלילותא übersetzt, wie Sect. 67 בשמת Jon. 28, 9, Sect. 29 die Beweisführung des R. Elasar Jon. 28, 17, R. Juda b. Simon dagegen Onkel., Sect. 70 R. Jochanan Jonath. 29, 10, und R. Ami Sect. 85 (j. Sot. I) wohl Jon. 38, 14.[1])

Hieraus ergibt sich, daß B. r. das sogenannte Jonath.-Targum nicht minder bekannt war als das Targ.-Onkel., wenn wir in dem uns vorliegenden Jonath.-Targum die Schöpfungen der spätern[2]) Agada von der ursprünglichen Uebersetzung trennen.

Es zeigt sich dann ein Targum, das dem sogenannten Targum-Onkel. seinem innern Charakter nach vollständig gleicht, das im Allgemeinen eine schlichte Uebertragung ist und nur hin und wieder mit kurzen, aber bedeutsamen Einschaltungen erscheint, die den Fluß der einfachen Wortübersetzung kaum merklich hemmen.

Zu diesem Targum steht B. r. in gleichem Verhältniß wie zu dem des Onkelos, es kennt den Namen Onkelos ebensowenig wie den Namen Jonathan, der, wie Mendelsohn[3]) behauptet, Rapoport und Zunz[4]) nachgewiesen, kein Targum zum Pentateuch verfaßt und fälschlich für Jerusch. gesetzt wurde. Dagegen sind beide Uebersetzungen dem B. r. bekannt, aber nicht in der gegenwärtigen, sondern ursprünglichen[5]) Gestalt. Daß B. r. nicht

---

1) Vgl. G. V. S. 75c, Jgg. Bick. S. 40b, 41a.

2) Vgl. G. V. S. 75.

3) In der Einleit. zur Pentateuch-Uebersetzung.

4) G. V. a. a. O.

5) Hierbei wird selbstredend von den Agadot des Jon. abgesehen.

von allen uns jetzt vorliegenden Uebersetzungen des sogenannten Targnm-Onkel. Kenntniß besaß, geht aus den Citaten S. 62 hervor, und dasselbe für Jonatan aus den Stellen S. 60.

Daraus darf nur so viel gefolgert werden, daß die Tanaiten, Amoräer wie d. Redaktor des B. r. ihre Uebersetzungen nicht direkt aus einem ihnen vorliegenden Targum geschöpft, sondern sie auf dem Wege der Tradition von ihren Lehrern überkommen haben.

In B. r. Sect. 31 stimmt von den beiden anonym gebrachten Uebersetzungen die eine mit Onkelos, die andere mit Jonat. Gen. 6, 14 überein; Sect. 38 entspricht der Anonymus Jonat. 11,2, R. Elasar b. R. Simon Onkel., Sect. 42 scheint R. Jose, mit Onk. 14, 4, R. Simon b. Gaml. mit Jonat. zu harmoniren; Sect. 61 übersetzt R. Nechemia wie Onkel., R. Jehuda wie Jonat. 25, 1, wobei sie nur in der Begründung des Namens קטורה differiren. Sect. 68 vertiren R. Judan und Onkelos einerseits, R. Huna, R. Berechja und Jonat. 28, 10, auf der andern Seite in gleicher Weise (vergl. ידי משה und חדושי הרד"ל). Ebenso Sect. 68 Rabb. und Jon. 28, 11, R. Pinchas und Onkelos; Sect. 76 R. Abb. b. Kahana u. Jon. 32, 11, R. Levi und Onkelos; Sect. 78 die eine anonyme Uebertragung u. Jon. 32, 9, die andere (ר"א) und Onkelos; Sect. 84 R. Jehuda u. Jonath. זיו איקונין, R. Nechemia und Onk. בר חכים (vergl. רש"י z. St.). Es ist hiernach offenbar, daß zur Zeit der Tanaiten und Amoräer das sogenannte Targum-Onkelos sowol wie das des Jonath. in Gebrauch waren, nur daß dem Einen diese, dem Andern jene Uebersetzung von seinem Lehrer tradirt worden, daß aber auch dem Sammler des B. r., auf den wohl alle die anonym gebrachten Targumim zurückzuführen sind, gleich den Tanaiten und Amoräern von beiden Targum. Kenntniß gehabt.

Es werden daher auch zahlreiche Uebersetzungen in B. r. bald anonym, bald im Namen bestimmter Tradenten gebracht, in welchen Onkel. und Jonath. übereinstimmen;[1]) andere dage-

---

1) Sect. 37 (Gen. 10, 30), Sect. 22 (Gen. 4, 4), Sect. 23 (Gen. 4, 23), Sect. 30 א"ר יהודה (Gen. 6, 11 im Vergl. mit Gen. 17, 1, 48, 15, 5. 24 und נ"לג), Sect. 31 א"ר נתן (Gen. 6, 14), Sect. 33 (Gen. 8, 4), das. (Gen. 8, 11),

gen mit נרדיקה übersetzt, was in dem uns vorliegenden Jer. überhaupt nicht vorkommt, aber Aruch s. v. נרדקי im Namen des Jer. bringt, während es in Onk. und Jon. unverändert erscheint. Sect. 68 stehen die Rabanon mit Jonath., R. Berechja (im Namen des R. Jsaak) mit Jer. 28, 10, Sect. 71 בא גדא דביתא mit Jonat. דעלמא mit Jer.[1] 30, 11, Sect. 97 R. Nechemia mit Jonat. 48, 2, R. Jehuda mit Jerusch. in Einklang, eine Ansicht, die in dem uns jetzt vorliegenden Jer. weiter ausgeführt ist.

Aus diesen Stellen darf man schließen, daß uns in dem jer. Targum-Fragment nicht bloß eine zweite Recension des Jonath. Targum's vorliegt, sondern eine ursprünglich von ihm verschiedene und wesentlich abweichende Uebersetzung, die ebenso wenig als eine bloße 2te Recension betrachtet werden kann, wie die Uebersetzung der Rabanon von der des R. Berechja, die des R. Jehuda von der des R. Nechemia, und die Abweichung Jonathans von dem Targum Onkelos, trotzdem daß jenes, abgesehen von den später hinzugekommenen Agadoth, mit diesem in äußerst zahlreichen Stellen die gleiche Version bietet.

Wenn daher Z. (G. V. S. 70, 71) behauptet, daß Jonat. die eine, Jerusch. die andere Recension des jerusalemischen Targums sei, so kann man ihm wohl, was die hinzugefügten agadischen, aber nicht die ursprünglichen Bestandtheile anbetrifft, entschieden beistimmen.

Jene entsprechen in der That völlig der Natur einer zwei-

Sect. 39 (Gen. 12, 8), Sect. 41, vgl. b. Sanhed. 109a (Gen. 15, 15, Jon. zum Theil später), Sect. 58 (Gen. 23, 4, 8), Sect. 60 (Gen. 24, 64), das. geg. Ende (Gen. 24, 67), das. (Gen. 24, 63, 67), Sect. 67 (Gen. 27, 35, 39, 42, wo die erste targumistische Erläuterung des B. r. Jon. zu folgen scheint, die zweite wie eine Reversion aussieht), Sect. 70 (Gen. 29, 17, Jonat. ab. gleich den: אמוריא דרי״), Sect. 74 (Gen. 31, 34), Sect. 85 (Gen. 38, 2, b. Pesach. 50a). An zwei Stellen stimmt B. r. im Gegensatz zu Jer. mit Onkel. und Jonat. überein: Sect. 37 (Gen. 10, 17), Sect. 42 (Gen. 14, 6); Onkel. und Jonat. setzt auch B. r. Sect. 90 (Gen. 41, 53, 54) voraus. In mehreren Stellen harmoniren alle 3 Targumim Onkel., Jonat., Jer., wie in Sect. 42 (Gen. 15, 9), Sect. 22 (Gen. 4, 7), Sect. 67 (Gen. 27, 40), Sect. 90 (Gen. 41, 44), Sect. 94 (Gen. 45, 23).

1) S. 48 f.

ten Recension (vgl. Gen. 28, 10, 3, 15, 22, 24, 47, 8, 13, 7, 15, 1), diese dagegen, die wir hier als Quelle des B. r. allein in Betracht ziehen, weisen, wie wir gesehen, selbst in den spärlichen Resten, die uns geblieben, so wesentliche Differenzen zum Jon. wie dieses zum Onkel. auf.

Wenn B. r. Sect. 73 für נקבה drei Uebersetzungen liefert, פרש, קטע, סכום (vgl. חדושי הר"שש), von denen die zweite mit Jon., die dritte mit Onkel. übereinstimmt, so setzt die erste ein drittes, von Onkel. und Jonat. abweichendes Targum voraus und wir dürfen daher vermuthen, daß sich die erste Uebersetzung in dem ursprünglich vollständigen Jeruschalmi wohl befunden habe. Die Anzahl der Uebersetzungen des B. r., die wir in unseren Targumim nicht finden, die von Jonat. und Onk. abweichen und für die Jer. zum überaus größten Theil gar keinen Ersatz bietet, ist außerordentlich groß.

Sect. 42 weicht die von R. Levi gegebene Uebersetzung von Onkel. und Jon. Gen. 14, 1 ab, die das anonyme ד"א vorauszusetzen scheint (מכל הגוים). Gen. 14, 3 stimmen Onk., Jon. und Jer. mit der Uebersetzung in Sect. 42, die aber daselbst an zweiter Stelle (ד"א) vorkommt, während die erste מגדל סרניים lautet.

Gen. 15, 9 kennen Onkel. und Jon. nur für קיני eine ihnen eigene Uebersetzung שלמייא, welche der Ansicht Rabbi's Sect. 44 zu entsprechen scheint. Dieser aber erklärt daselbst auch die beiden andern Bezeichnungen, wo außerdem noch drei völlig abweichende Uebertragungen im Namen des R. Elieser b. Jakob, des R. Simon b. Jochai, der Rabanon gebracht werden. (Vgl. רשב"ם zu b. Bab. Bathr. 56a und G. V. S. 75c).

B. r. Sect. 58 übersetzt ופגעו Gen. 23, 8 mit פרסוני und צלו, von welchen nur das Zweite in Onkel. und Jonat. sich findet. Das Gleiche findet Statt in Sect. 64 (Gen. 26, 2), Sect. 65 (Gen. 27, 3), wo das zweite Targum mit Jonat. dem Wortlaut, mit Onk. dem Sinne nach übereinstimmt, das erste dagegen, das in B. r. mit einer Erklärung versehen wird, nirgends vorkommt; ferner in Gen. 10, 2 (Sect. 37), 27, 39 (Sect. 67, vgl. Aruch s. v. שמן 2), 27, 40b (Sect. 67), wo Onkel., Jon., Jer. nur die Erklärung R. Jose b. Chalaftas wiederspiegeln, Gen. 12, 8 (Sect. 39 ד"א), Gen. 23, 4 (Sect. 58), Gen. 26, 12 (Sect. 64), wo zwei

sonst nicht bekannte Uebersetzungen gebracht werden, Gen. 30, 14 (Sect. 71 ריב"ם, ר' יצחק, b. Sanhedr. 99), Gen. 30, 42 (Sect. 73 ר"י), Gen. 32, 26 (Sect. 77), Gen. 33, 19 (Sect. 78), wo R. Abba b. Kehana drei Uebersetzungen für קשיטה giebt, von denen die erste Jonat. und Jer., die zweite Onkel., die dritte auf ein uns unbekanntes Targum zurückzuführen sein dürfte (vgl. das. (ר"ם und ר"י דסיכנין). Gen. 39,9 (Sect. 86, 3 [4?] Targumim) Gen. 38, 10 (Sect. 87 רשב"נ, vgl. b. Sota 30b), Gen. 43, 11 (Sect. 91), wo R. Jehuda b. Rabbi Jonat. gleicht, R. Josua aus Sichnin ein anderes Targum kennt.

Gen. 10, 14, פרוויטות ... נגסים, 17, 18, 30 (Sect. 37), Gen. 15, 9 (Sect. 42), Gen. 15, 17 (Sect. 42, vgl. Onkel. zu 5 M. 4, 11, gegen Jg. Bik. ed. Brüll S. 41 Aruch s. v. חמט 4), Gen. 35, 18 (Sect. 82), Gen. 3, 18 (Sect. 20), Gen. 9, 6 (Sect. 34, vgl. נל"נ und Sed. Ar. S. 26), Gen. 14, 5 (Sect. 42), 26, 3 (Sect. 64), 27, 11 (Sect. 65 שירין), Gen. 27, 30 (Sect. 67), 38, 2 (Sect. 85 בוצינא, nach Raschi = εὐγενής), 39, 1 (Sect. 86 גבר ערים) 39, 2 Sect. 86 R. Berechja גבר קפץ), 39, 8 (Sect. 87).

Wenn auch aus einzelnen Uebersetzungen, die nur selten von den uns bekannten Targumim abweichen, auf ein neues, völlig selbstständiges Targum nicht geschlossen werden darf, so liegt hier zunächst in den außerordentlich häufigen Fällen, daß unter zwei Uebersetzungen des B. r. nur eine und unter drei nur zwei in Onkel. und Jonat. sich wiederfinden, ein bedeutsamer Hinweis auf die Existenz eines Targums, das unabhängig von Onkel. und Jonat. den Text in eigener Weise übertrug, das aber auf uns nicht mehr gekommen ist.

Und um so gerechtfertigter erscheint die Annahme von der Existenz eines solchen Targums, als auch mehrere derartige Abweichungen des B. r. thatsächlich in dem Jeruschalmi-Fragment vorkommen, das in seiner ursprünglichen und vollständigen Fassung auch die übrigen angeführten Versionen des Midrasch zur Genesis zum größten Theil enthalten haben dürfte.

Damit läßt sich zugleich die gegenwärtige Uebereinstimmung einzelner Stellen in Jonat. und Jer., die Z. (G. V. S. 71) der Ungenauigkeit der Aushebung zur Last legt, dahin erklären, daß man sich der Vollständigkeit wegen veranlaßt sehen mochte, manche

Erklärung des Jonat. in das ursprünglich[1]) verschiedene Jeruschalmi hineinzutragen.

3 Targumim, die man gewöhnlich mit Onkel., Jonat. und Jer. bezeichnet, dürfen somit als Quellen hingestellt werden, aus welchen der Redactor des B. r. theils mittelbar, theils unmittelbar geschöpft. Denn eine große Anzahl der in diesem Midrasch vorkommenden Versionen gehört den Tanaiten und Amoräern an, welche die ihnen tradirten Uebersetzungen in den nachher in B. r. aufgenommenen Agadoth niedergelegt, es müssen

1) Als dies niedergeschrieben war, fand ich, daß bereits Frankel an der Ansicht Mussafia's (Aruch s. v. אש2), daß Jer. nur eine zweite Recension des sogenannten Jonath. sei, Anstoß genommen und gegen Mendelssohn, Rapoport und Zunz, die dieser Ansicht beipflichten, nicht bloß eine völlige Verschiedenheit dieser beiden Targumim, sondern auch die Priorität des Jer. vor Jonathan zu erweisen suchte. (Frankel, Monatsschrift 1846 S. 110—120.) Daselbst (S. 117) behauptet auch Frankel, daß Jonat. vom Onkel. sehr abhängig sei, Jer. dagegen sich selbstständiger zeige. S. Bär, der unabhängig von Fr., das Verhältniß des Jonat. zum Onkel. behandelte, kam zu dem Resultat, daß Jonath. geradezu einen Commentar zum Onkel. bilde, welcher demgemäß das beste Hilfsmittel für etwaige im Onk. vorzunehmende Correcturen sei (Frankel, Monatsschrift 1851 S. 235—242). Seligsohn und Traub gingen einen Schritt weiter und machten selbst die Jeruschalmi-Fragmente, von welchen sie annahmen, daß sie auf uns in ihrer ursprünglichen Gestalt gekommen (Frankel, Monatsschrift 1857 S. 138 ff.) zu einem „kritischen Commentar" des Targum Onkelos (a. o. O. S. 145), Jonat. aber zum spätern Paraphrasten, der das Werk seines Vorgängers, das Targ. Jer., welches nicht zu allen Theilen reichte, zu einem abgeschlossenen Ganzen vollendete. Gleich dem Jer. ruhe auch Jon. auf der Basis des Onkel., den er mit Rücksicht auf die Glossen des Jer. bald corrigirt, bald mit Agadoth bereichert. (S. 100, 101, 143 ff.) Seligs. und Traub stimmen also im Wesentlichen der Ansicht Bär's bei, die sie nur auch auf Jer. übertragen. Frankel, Bär, Seligs. und Traub haben jedoch einerseits stillschweigend vorausgesetzt, daß das Targ. Jon. in seinem ganzen Umfange einer Zeit angehöre, was unwahrscheinlich sein dürfte (vergl. G. V. S. 75 u. oben S. 33), sodann die zahlreichen Targumim der Talmude, des ältern und jüngern Midrasch und namentlich die des B. r. fast völlig außer Acht gelassen, aus welchen sich abweichende Resultate ergeben. Es ist aber hier nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen.

aber nicht wenig Uebersetzungen von dem Redactor dieses Midrasch selbst stammen, deren Quelle wir in den uns vorliegenden, ihm überlieferten drei Targumim erblicken.

IIa. Boraita.

Die zahlreichen Boraitoth, welche im B. r. citirt werden, eröffnen die Reihe derjenigen Sammlungen, welche in ihrer selbstständigen Fassung nicht bloß auf uns nicht gekommen sind, sondern selbst den Gaonen nicht mehr bekannt waren, wie dies R. Amrom Gaon in den Responsen[1]) der Gaonen ausdrücklich bezeugt.

Nach der Ansicht Raschi's[2]) dürfte sich Boraita insofern von Tosephta unterscheiden, als diese den engern, jene den weitern Begriff einer Sammlung tanaitischer Aussprüche umfaßt, diese sich an die Mischna anschließt, die sie bald erklärt, bald erweitert, jene unabhängig von ihr und selbstständig gewesen zu sein scheint, diese vorzüglich von R. Chija und R. Hoschaja rabba (auch Bar Kappara), jene von vielen anderen Tanaiten und Amoräern verschieden redigirt wurde. Einige Stellen, welche auf derartige Sammlungen hinweisen, mögen hier zusammengestellt werden.

I. תני אליהו[3]) Sect. 54,

II. ר' איבו ואמרי לה בש"ר בנייה והוא תני לה בשם רשב"י[4]) Sect. 18.

III. תני משום ר' אליעזר ב"י ר"א ותני לה משום ראב"י Sect. 41; (46).

IV. תנא חזקיה Sect. 47 (b. Sabb. 19a).

---

1) Responsen der Gaonen. ed. Lyck 1864, Nr. 58 S. 22: יותר על כן משניות ברייתא דאמרו תנו רבנן דתניא ולא ידעון היכן אמירן דלאו כלהו מכילתא מטיין לן

2) Bab. Cholin 114b, vgl. מבוא התלמוד v. R. Samuel han=Nagid S. 66a, Hodeget. in Mischnam 611 ff., Introd. in Talm. Hierosol. S. 22 ff.

3) אגדת שמואל Sect. 12 S. 20a תאנא דבי אליהו, b. Abada Sara 25b אמר ר' יצחק נפחא, vergl. G. V. S. 176 und ראב"יה (von Hamilsagi) S. 4a. Damit ist ein älteres סדר אליהו gemeint; vgl. Sect. 54 ר' יודן דמן גליי רשב"נ תרוייהון אמרין משום ר' אליהו und b. Rosch ha=Schana 25a: א"ל רבי לר' חייא זיל לעין עיני טב, Introd. S. 5b. Maimonides in der Einleitung zum Mischnacommentar ברכות und Mischna Para 3, 5.

4) Sect. 49, 98.

V. תני ר' חייא kommt 10 Mal[1]) vor.

VI. ר' חייא בר יוסי בש"ר מייאשא ותני לה Sect. 55.
בשם ר' מייאשה
ותני לה בש"ר בנייה.

VII. תנא ר' חלפתא Sect. 55.

VIII. ותאני ר' חמא ב"ר יוסי Sect. 40.

IX. ר' יוחנן תני לה בש"ר יוסי בר חלפתא Sect. 4.[2])

X. תני ר' יעקב Sect. 17.

XI. תני ר' ישמעאל 5 Mal;[3]) 1 Mal דתני דבי ר' ישמעאל (Sect. 12),
wo es aber sicherlich דתני שמואל heißen muß (j. Berach. VIII, 12 b: שמואל אמר, b. Pesach. 53 b א'ר יהודה אמר שמואל, B. r. Sect. 82 und 11 שמואל).

XII. בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב 3 Mal;[4]) 1 Mal תני בש"ר מאיר (19).

XIII. תני משום ר' נחמיה 4 Mal.[5])

XIV. תני בשם ר' נתן Sect. 5,[6]) דבי ר' נתן (Sect. 28).

XV. תני ר' שמעון בן יוחאי 11 Mal.[7])

XVI. ותני שמואל[8]) 46 conf. XI.

XVII. תני בר קפרא.[9]) 5 Mal.

Viele von den Boraitoth, welche hier als Quellen des B. r. aufgezählt sind, mögen gleich manchen targumistischen Uebersetzungen bloß einzeln tradirt gewesen sein, nicht wenige aber scheinen in eigenen zusammenhängenden Sammlungen existirt zu haben,

1) Sect. 12, 13, 18, 19, 20, 48, 56, 78, 81, 94.

2) ר'י בשם ר'י בר חלפתא Sect. 11.

3) Sect. 19, 38, 48, (Mech. 58 b), 53, 55 (Mech. 32 b), 92, vgl. Sendschreiben Scherira's S. 17.

4) Sect. 9, 20, 94, vgl. G. B. S. 172, ראב"יה S. 12 c.

5) Sect. 30, 50, 63, 68.

6) Z. (G. B. 176 b) schließt hieraus auf die Bekanntschaft mit אבות דר' נתן, worunter jedenfalls nur eine ältere Sammlung verstanden werden kann.

7) Sect. 1, 12, 26, 49 (2 Mal), 60, 71, 72 (תאני ר"ש) 82, 85, 86.

8) b. Beza (Jom Tov) 29 a, Raschi s. v. תנא דבי שמואל: בתוספתא שסידר שמואל מתנאים שלפניו כמו שסדר ר' חייא ור' אושעיה וכמו שסידר רבי את המשנה, vgl. Hoffmann, Mar Samuel 25, 3.

9) Sect. 24, 56, 63, 68, 100.

zumal da sie nicht selten wörtlich oder fast wörtlich im b. und j. Talmud sich wiederfinden, trotzdem sie aus diesen in das B. r. nicht geflossen sein können.

In B. r. Sect. 50 wird eine grammatische Regel im Namen R. Nechemia's gebracht: כל דבר שצריך למ"ד בתחילתו, תן לו ה"א בסופו, die in ihrer Fassung im b. Jebamoth 13b mehr (כל תיבה ... הטיל לה הכתוב), im j. Jebamoth I, 3a weniger (ולא ניתן לו) abweicht. Dagegen differiren B. r., der j. und b. Talm. ganz und gar in den Beispielen oder Belegen für diese Regel: der babyl. Talm. führt — im Namen des תנא דבי ר' ישמעאל[1] — Folgendes an: אלים אלימה, מחנים מחנימה מצרים מצרימה, דבלתימה, ירושלימה, der j. Talm. dagegen: מדברה כנן לחוץ חוצה, לשעיר שעירה, לסוכות סוכותה, kürzer noch B. r. סרומה, שעירה, מצרימה, חרנה.

Dasselbe ist der Fall im j. Berach. IX 36d (B. r. Sect. 48, b. Baba Mezia 78a und Tosaph. daselbst s. v. .. למה), B. r. Sect. 39 (j. Aboda Sara III p. 43a, j. Sabb. IX S. 11d und Aruch s. v. הרהן), B. r. Sect. 36 (j. Taanith I p. 64d), B. r. Sect. 8 (j. Kethub. I, 24d, b. Kethub. 5a), Sect. 47 (j. Sab. 4a, b. Sab. 19a).

In dieser letzten Stelle ist es besonders auffallend, daß B. r. den Ausspruch עד רדתה אפי' בשבת als Boraita Chiskija's kennt, was im b. Talm. im Namen Schammais u. j. Talm. anonym sich findet, abgesehen davon, daß daselbst die in B. r. vorkommende Begründung שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתי' כה תעשה ... וכתיב וביום השביעי ... weiter ausgeführt wird.

Auch wird in B. r. z. St. eine Boraita citirt, welche in dem

---

1) Dieser seltene Fall, daß Tana debe R. Ismael Beispiele und Belege für eine von R. Nechemia aufgestellte Regel liefert, könnte ein starker Beweis für die Hypothese Frankels Introd. 108 b, 109 a sein, wenigstens läßt sich aber von ihr das aufrecht erhalten, daß es einen spätern R. Ismael gegeben, der ein Boraitasammler war. Vgl. Friedm. Mechilta S. LXXIV ff. Vgl. auch j. Pea I, 16a, wo umgekehrt R. Nechemia einen Ausspruch des Tan. deb. R. Ismael erklärt.

uns[1]) vorliegenden j. Abod. Sara I, 39c nicht vorkommt, dem b. Talm. ganz und gar unbekannt war, **so daß dem Redaktor eine eigene Quelle zu Gebote gestanden haben mußte.**

Diese Boraita lautet:

b. Gittin 8b.	B. r. Sect. 47.
והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי דירושלים למאי הילכתא א"ר ששת לומר שכותבין עליו אונו ואפי' בשבת, בשבת קס"ד, כדאמר רבא וכו' ואע"ג דאמירה לנכרי שבות משום יישוב א"י לא גזרו ביה רבנן.	תני וכן הקונה חצר בא"י א"ל הריני למחר בכך וכך.

Unabhängig sind auch B. r. Sect. 20 (Bechoroth 8a), Sect. 25 (b. Baba batra 91a, Tosepht. Abod. Sar. 4, 46[b], vgl. auch b. Erub. 81b und Tosaph. s. v. ה"ג), Sect. 45 תני כל מי שאין לו בן (b. Nedarim 64b אריב"ל, das. ותניא und B. r. Sect. 71 אר"ש), Sect. 48 תני ר' חייא (b. Schebuot 35b, Joma 37a), Sect. 50 תנא אין (b. Baba Mezia 86b), vgl. auch S. 64 ff.

Wenn aber Wiesner (גבעת ירושלים) bei Betrachtung der Stelle B. r. Sect. 56 (j. Sabb. VI 11c, b. Chol. 16b) im j. Talm. eine absichtliche Aenderung erblickt, hat er dem j. Talm. einen Vorwurf gemacht, der auf ihn selbst zurückfällt, da er das in Cholin vorangehende und ihm unbequeme א"ר חסרא א"ר יצחק einfach ausgelassen.

b. Das Verhältniß des B. r. zum jerusalemischen Talmud.

Zunz[2]) hat zuerst das als Thatsache hingestellt, daß B. r. zahlreiche Auszüge aus dem j. Talmud enthält, in welchen demgemäß auch die Autoritäten dieselben sind. Daß nun die letztere

1) Die Stelle aus dem j. Talm., welche R. B. Cohen im מתנות כהונה anführt, findet sich nicht bei uns, ist aber auch mit einem größeren Zusatz versehen, so daß die uns vorliegende Boraita des B. r. dem j. T. nicht entlehnt sein kann.

2) G. V. S. 175.

Annahme keine allgemeine Gültigkeit hat, können folgende Stellen, in welchen die Namen der Tradenten differiren, zur Genüge beweisen.

B. r. Sect. 48: אמר ר' שמעון בן אלעזר (j. Berachoth 36d ורבנן אמרין),
– – 41: ריש לקיש בשם בר קפרא (j. Kethuboth 31d רשב"ן בש"ר יונתן),
– – 15: ר' ברכיה ור' חלבו (j. Nasir 56b. ר' יודן בן פזי),
– – 49: ר' חלבו משום רשב"ן (j. Megill. III 74b ר' ירמיה ר' חייא בש"ר יוחנן).

Ebenso B. r. 50 (j. Kethub. 36b), 24 (j. Berach. 13c), 54 (j. Bab. Bat. 17a), 8 (Jer. Kethub. 24d), 13 (j. Taanith. 66c), 18 (j. Jebam. 12a) u. s. w.

Die erste Behauptung aber, daß der j. Talmud dem B. r. zu Gebote gestanden, hat Z. mit 8 Parallelstellen belegt, die zum größten Theil nichts mehr als Parallelstellen zu sein scheinen, aus denen sich eher die Unabhängigkeit beider erweisen läßt. Hierher gehören j. Berachoth 4 (B. r. 78d = Sect. 68), Megillot I, 9 (ib. 40b = Sect. 37), Jebamoth 16, 3 (ib. 73d), Kidduschin 1, 5 (ib. 45c = Sect. 41). In der ersten Parallelstelle zeigt es sich, daß gerade dasjenige, welches der Redaktion des Jeruschalmi angehört, dem B. r. unbekannt war, das in dem Ausdruck zum Theil mit Babli[1]) übereinstimmt: auf die Frage im J.: מאיכן למדו ג' תפלות וכו' paßt sehr wohl die Antwort: רבנן אמרו תפלות מתמידים גמרו, ריבל"א תפלות מאבות למדום וכו', B. r. dagegen: רבנן אמרו כנגד תמידים תקנו, אבות התקינו ג' תפלות וכו' wie die Boraita im b. Berach. 26b; ferner

j. T.	B. r.
בערב צריך לומר יהי ... כשם שהייתי באפילה והוצאתני לאורה כך תוציאנו מאפילה לאורה.	בערבות צריך אדם לומר וכו' יהי ... שתוציאנו מאפילה לאורה.

1) Daß B. r. hierbei nicht aus dem b. Talmud geschöpft, geht aus mehreren Differenzen klar hervor. Im Uebrigen vgl. G. V. S. 173.

j. T.	B. r.
תפלת השחר, ... את הכבש אחד תעשה בבקר, תפלת המנחה ... את הכבש השני תעשה בין הערבים, תפלת הערב לא מצאו במה לתלותה ושנו אותה סתם הדא היא דתנינן תפלת הערב אין לה קבע.	תפלת השחר כנגד תמיד של שחר, תפלת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים, תפלת הערב אין לה קבע.

Ebenso correspondirt bloß j. Kidduschin I, 59d dem B. r. Sect. 41.

Diese Stelle gehört in ihrer Vollständigkeit vielleicht noch eher in d. B. r. hin als in d. J., wo sie nur als Beweismittel angewendet wird und als solches des Schlußsatzes (מ"ט קום וכו') leichter entbehren könnte. Sodann kennt B. r. das הכל מודים וכו' nicht, und tradirt die Begründung (טעמיה דר"א) im Namen des R. Jakob, die im Jer. anonym steht.

Nicht weniger offenkundig ist die Unabhängigkeit des B. r. vom J. in folgender Stelle: B. r. Sect. 37 (j. Megill. I, 71b), wo abgesehen davon, daß die Träger jener Erklärungen (ר' ברכיה ר' שמואל בר אמי), welche J. nicht kennt, im B. r. angegeben sind, sich einzelne Differenzen finden, die die Selbstständigkeit beider mehr bestätigen.

Vom J. את הארודי רודוס, ואת הצמרי חמץ, את החמתי חמת וכו' weicht B. r. völlig ab, für J. מדי, מגוג גותיא, גומר גרממיה hat B. r. כשמועה וכו' משך מוסיא ומדי ומקדוניא אוסונייא (so auch Jonat.) גורמניא ותוניא, אפריקא זו אמי בר שמואל א"ר (vgl. oben).

In Jebam. 16, 3 (ib. 73d) geht aus dem nur im J., nicht aber im B. r. befindlichen זה החוטם, das nach dem Zusammenhang (איספלנו על נהוריהון) wahrscheinlich von dem Redaktor des J. ausgegangen, klar hervor, daß zwar die Agada, welche d. J. citirt, dem B. r. bekannt gewesen, nicht aber d. Jer. selbst. Andererseits ist vielleicht der Passus והרי דברים ק"ו nach Wajikr. rabba Sect. 33 in Verbindung mit אגרת שמואל Sect. 12 kein

Zusatz des B. r. — als welcher er auch nichts beweisen würde [1]) — sondern ein Bestandtheil der ursprünglichen Agada.

Vier Parallelstellen, welche stärkere Beweise für die Ansicht Z.'s liefern, bleiben noch zu betrachten übrig: Themura 8 (ib. 70 a), soll heißen Theruma 8, Schekalim 6, 2 (ib. 27 c), Pesach. 10, 1 (ib. 98 cd), Pea 1 (ib. 65 b).

Bevor wir aber diese Beweise näher in's Auge fassen, muß vorausgeschickt werden, daß nicht bloß Jeruschalmi, wie bereits R. Chajim Bacharach in den Responsen Chavoth Jair No. 23 mit allgemein anerkanntem Recht behauptet hat, auf uns in mangelhafter Fassung gekommen ist, sondern auch B. r. nicht so, wie es uns vorliegt, aus der Hand des Redaktors hervorgegangen. Der Unterschied besteht nur darin, daß während J. durch seltenern [2]) Gebrauch weit eher defect geblieben, B. r. gerade durch ein häufigeres Studium Zusätze, in den Text hineingerathene Glossen und, wie es scheint, eine zweite Rezension [3]) erhalten. Wenn diejenigen Zusätze, welche an das Gegebene jüngere [4]) Agadoth und Productionen der Copisten [5]) anknüpfen und dieses gleichsam weiterführen, B. r. vermehrt und nur auf seine äußere Gestalt Einfluß geübt, so haben Glossen, [6]) die dem babylonischen und jerusalemischen T. entlehnt sind und namentlich Einschiebsel, welche mitten in die Textworte zur Erklärung und leichtern Auffassung hineingefügt wurden, besonders verderblich auf den Text des B. r. gewirkt, dem sie dadurch bisweilen eine ganz andere Sprache und Ausdrucksweise gegeben. — Kann also schon deshalb das כום ישועות אכ"כ אלא וכו' in B. r. Sect. 88, wofür Jer. והדין כום ישועות אשא תרין liest, nicht entscheiden, so steht der Annahme einer Abhängigkeit das im Wege, daß B. r. den Ausspruch des J. daselbst: מהו מנת כוסם gerade an dieser Stelle nicht gehabt und somit diese ganze Agada aus einer eigenen Quelle geschöpft zu haben scheint. Ja, nach

1) Siehe 82 ff.

2) Nachmanides bei Jad Maleachi Th. II. כללי שני התלמודים §. 6.

3) Vergl. S. 80 a.

4) Siehe Excurs II.

5) Siehe 84 b.

6) Siehe 75 ff.

der LA., die R. Beer Cohen (מ"כ) im B. r. gehabt haben muß, drückt sich gerade der j. T. ausführlicher und breiter aus, indem er das ישועות deutlicher mit תרין erklärt. Noch weniger aber kann j. Pea I (B. r. Sect. 13), welche in ihrer Erzählung ganz verschiedene und theilweise sogar entgegengesetzte Momente darstellen, beweiskräftig sein. Hätte Zunz auf j. Aboda Sara III, 43c auch hingewiesen, wo der Sachverhalt abweichend vom j. Pea und im Ganzen mit B. r. übereinstimmend erzählt wird, so könnten wir nach dem uns vorliegenden Text behaupten, daß der Redaktor des B. r. die beiden Stellen im J. combinirt, was sich fast Schritt auf Schritt nachweisen läßt; allein nach dem uns vorliegenden Text könnte mit gleichem Recht eine Benutzung des Babli erwiesen werden, eine Annahme, die von vornherein unstatthaft und durchaus undenkbar[1]) ist. Das דהוה מרקד אתלת und demgemäß שבשין ist offenbar aus b. Kethub. S. 17a: ר' שמואל בר ר' יצחק הוה מרקד אתלת entlehnt, der Schlußsatz ... ואפסיקת könnte zwar theils (אפסיק) auf Aboda Sara, theils (בין ערסא לצבורא) auf Pea, theils (דקאי ולעי) und besonders[2]) שבשתיה auf eine spätere Zeit hinweisen; dies Alles aber fällt nach der Leseart der Tosaphoth Kethub. 17a s. v. שוטתיה weg.

Wie aber läßt sich die Stelle Schekalim 6, 2 (ib. 27c = Sect. 23) erklären, aus der doch klar hervorzugehen scheint, daß J. dem B. r. als Quelle vorgelegen, zumal da sie auch Jalkut citirt, während er die letztbesprochene Stelle überhaupt nicht zu kennen scheint (vgl. Jalkut Proverbien §. 959)?

Der letzte Passus ר' אלעזר בש"ר חנינה אמר steht mit dem Anfang ר' אלעזר בש"ר חנינה in direktem Widerspruch,[3]) beides läßt sich daher nicht aufrecht erhalten; nun weicht aber der in B. r. zuerst citirte Ausspruch des ר' יודן ור' אבהו ור' אלעזר בש"ר חנינא vom J. ab, der letztgenannte dagegen stimmt mit ihm über=

---

1) 80 a.

2) Dieses 'שבשתי ist dem Anfang שבשין inconcinn, während im j. Ab. Sa. dem am Beginn stehenden נסב שושיבתא gemäß am Schluß sich 'דעברתלי שושיבתא findet, wie im j. Pea dem 'שבשתי des Anfangs das .... דקמת entspricht.

3) Siehe Note 84.

ein; ist es also nicht wahrscheinlich, daß ein kundiger Copist diese Abweichung sich an den Rand angemerkt, die nachher in den Text hinein gerathen!

Ferner für אמר ר' אלעזר בן מנחם liest J. bloß ולמה נקרא. Wird nun diese Stelle in Zusammenhang betrachtet, so ist es nicht klar, was der Ausspruch des R. Abbahu soll und in welcher Verbindung er mit dem vorangehenden R. Acha steht; die Commentatoren sagen, daß dieser R. Abbahu eine Begründung für R. Acha bildet, eine Annahme, die selbst erst der Begründung bedarf. Und wie seltsam schließt sich an die Frage des R. Elasar b. Menachem das שתי פעמים כתיב an! — In der That finden wir in Raschi s. v. אף אם unsere Lesart mit ס"א angeführt, die ursprüngliche dagegen lautet bei Raschi: אני קורא למי הים לשמי הה"ד הקורא למי הים וישפכם על פני כל הארץ ד' שמו wozu Raschi bemerkt: ומפרש בירושלמי דפי"ג שופרות וכו'. Diese Leseart Raschi's scheint aber auch die einzig richtige[1]) zu sein, da diese Stelle in den Sifre und in der Mechilta wörtlich sich wiederfindet.

In Sifre עקב Piska 43 (Mech. יתרו P. 6) ואימתי נקראים על שמו בימי דור אנוש וכו' אמר להם הקב"ה אתם עשיתם מעשה חדש וקראתם על שמי אף אני אעשה מעשה חדש ואקרא על שמי שנאמר הקורא למי הים וישפכם ד' צבאות שמו.

Hieraus geht also hervor, daß gerade B. r. den ältern, J. den jüngern[2]) Midrasch kennt, daß B. r. sich kürzer, J. ausführlicher und breiter aus-

1) Vergl. Pseudo-Raschi s. v. אף.

2) Es zeigt die Unvollständigkeit des Ausspruchs (דרש ר' אבהו . .), der sich Sect. 5 ganz findet, daß hier eine Randglosse vorliegt. An diese Randglosse scheint ein Späterer die daselbst vorkommende Frage angeknüpft zu haben, da sie 1) in Sect. 5, wo dieser Ausspruch eher am Platze ist, sich nicht findet, 2) in ihrer Ausdrucksweise (das אתמהה mit der darauf folgenden Erläuterung ... כזה שהוא) sich eine jüngere Zeit verräth, 3) der Name Elasar b. Menachem verdächtig erscheint.

3) Die beiden Midraschim scheinen auch in der Beziehung des שתי פעמים zu differiren. Im j. Schekal. wird es mit דור אנוש und דור הפלגה erläutert, in B. r. Sect. 5 mit דור המבול und דור אנוש, während in Sect. 23 das שתי פעמים weiter nicht erklärt wird (vergl. Sect. 25, 38 u. פירוש מהרז"ו).

drückt, so daß Raschi mit Recht ומפרש בירושלמי hinzufügen konnte. —

Frankel,[1]) der unabhängig von Zunz B. r. mit Jer. verglichen, hat durch seine eingehende Untersuchung die Frage über das Abhängigkeitsverhältniß beider Werke ihrer Lösung näher gebracht. Einestheils weicht er von Z. darin ab, daß er Stellen, welche nach den „gottesdienstlichen Vorträgen" als Entlehnungen des B. r. selbst aus dem J. betrachtet werden müßten, für Zusätze erklärt, die aus späterer Zeit stammen, wozu Jebamoth XII (B. r. Sect. 81) 4, j. Sanhedrin[2]) II (B. r. Sect. 80) zu zählen sind.

Andererseits stimmt Fr., der das Charakteristicum der Jugend darin erblickt, daß die später in B. r. hineingekommenen Stellen des neuhebräischen statt des im J. üblichen chaldäischen Idioms sich bedienen, mit Z. in der Annahme überein, daß selbst die älteren,[3]) ursprünglichen Bestandtheile des B. r. vom J. abhängig und ihm entlehnt wären.

Belege für diese Ansicht bilden folgende Stellen: j. Kilaim IX und j. Kethuboth XII (B. r. Sect. 33 und 97), Theruma VIII (B. r. Sect. 63), Chag.[4]) II (ib. Sect. II), j. Sabb. VI (ib. 10), j. Kila.[5]) I (ib. 5), Berach. IV (ib. 10), j. Berach.[6]) VII (ib. 91). Da Frankels Beweisführung im Allgemeinen darauf beruht, daß B. r. einzelne, im J. kaum angedeutete Momente weiter ausführt, sodann manchen chaldäischen und dadurch schwer zu verstehenden Ausdruck der leichtern Auffassung wegen in's Hebräische überträgt, so wären schon durch den Nachweis, daß die Ausmalungen und Uebertragungen einer spätern[7]) Zeit angehören, die angeführten Beweise geschwächt. Es treten aber noch folgende Momente hinzu: 1) es wäre geradezu unerklärlich, wenn B. r. kaum Angedeutetes ausmalt, warum er län-

---

1) Introductio in Talmud Hierosolymitanum S. 51 b — 53 a.

2) Vergl. S. 85.

3) Introduct. S. 53 a.

4) Vergl. oben „Tosephta" S. 214, Jahrg. 1880.

5) Vgl. S. 86 a.

6) Note 101.

7) Vgl. S. 79 b – 81 b, 86 a und S. 58 a.

gere Passus in derselben Stelle, die streng zur Sache gehören, nicht[1]) bringt, 2) Manches ganz verschieden und gerade entgegengesetzt[2]) berichtet, 3) auch umgekehrt, Etwas im B. r. nur kurz Hingeworfenes bisweilen im J. weiter[3]) ausgeführt wird und 4) daß Manches, das im B. r. aramäisch dargestellt ist, im J. in hebräischer[4]) Form sich findet, wodurch überhaupt die ganze Art und Weise der Beweisführung in Frage gestellt wird.

Wir wollen nun einzeln die Beweise betrachten: Im j. Sabb. VI S. 8c heißt es von R. Elasar: אמר הדין כל עמא לא אקום לבר נש אלא לי לית אפשר דאנא נפיק מיכא עד דנידע מה הוי בסופיה. B. r. Sect. 10 bloß: אמר לית דין על ,מנן, im J.: והוה תמן חיוי שרי נפק ויהב ליה עדרו תמן אחת דיבוי im B. r.: .מיד נפק חויא ומחא יתיה וקטל יתיה. Es ist unerklärlich, wie Fr. S. 52b diese Stelle als eine weitere Ausführung und Erklärung des J. ("והב"ד מוסיף ומבאר") halten kann.

Der letzte[5]) Passus aber, an dem Fr.'s Bemerkung ihre Anwendung finden könnte, dürfte dem b. Berachoth 62b entlehnt sein, da Wajikra r. Sect. 22, das später[6]) als B. r. redigirt ist, die erklärende Deutung nicht kennt. Es spricht aber gegen die Abhängigkeit des B. r. vom J. noch der Umstand, daß B. r. die übrigen Erzählungen, welche im J. mit dieser zusammenhängen (עבדיה דר"י נשייא, חד תלמיד מן דבר קפרא) und gleichmäßig schließen וקרא עליו ואתן אדם תחתיך, nicht erwähnt, wohl aber einige andere dieser Art zusammenstellt. Eben so wenig kann B. r. Sect. 10 als „ביאור" (Introd. S. 52b) des Jer. Berach. 4, 7c hingestellt werden, da der Redaktor desselben wenn ihm J. vorgelegen, nicht mitten darin wäre stehen geblieben (ר"ח בר ווה מפקיד לאמוריה אכרוז קומהון מא דמצלי וכו').

1) 58a, 59a.

2) „Targum" S. , S. 54a, S. 65a.

3) S. 64a, b, 65a.

4) 60a, b.

5) Jer. וקרא עליו ואתן אדם תחתיך und hierzu fügt B. r. hinzu: ואתן אדום תחתיך. Das im j. T. vorkommende וגו', welches bei den darauf folgenden Erzählungen nicht steht, ist sonderbar. Man könnte vielleicht annehmen, daß der Satz (אדם) ואתן ארום ausgefallen sei.

6) G. V. S. 182.

Schwerlich aber dürfte Jemand: אכרוז קומי רצבורא יצלון רחולא עד יומא קאים [1]) des B. r. für eine Erklärung des Jeruschalmi: אכריז קומי צבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים halten; das im B. r. Citirte: כאן התפלל אבא של שבת בע"ש für eine Erläuterung des J.: כאן נתפלל אבא של לילי שבת בע"ש und die Worte des B. r. ר' ירמיה ור' אחא אמרי ר' יוחנן מקשי כאן התפלל אבא של שבת בע"ש אתמהא, ולא צריך מקשי, דהא חמריא הוו סלקין וכו' für eine Erweiterung des in beiden Stellen, j. Berach. wie Taanith IV S. 64d Vorkommenden: אמר רבי אמי ר' יוחנן פליג ולא הוה צריך למפלגה על הדא למה שכן מוסיפין מחול על הקודש ועוד דסלקון חומרייא וכו' halten.

Aber selbst Fr.'s erster und wichtigster Beweis kann die Frage über die Abhängigkeit des ursprünglichen B. r. vom J. nicht entscheiden. Einerseits muß die Aechtheit dieser Stelle im B. r. (Sect. 33), andererseits die ganze Art der Beweisführung beanstandet werden. Die Aechtheit dieser Stelle muß deshalb bezweifelt werden, weil Vajikra r., das in Sect. 34 vorzüglich von „Mitleid" handelt und zu diesem Zweck aus B. r. Sect. 17 schöpft, die Erzählung von R. Tanchuma, welche im B. r. Sect. 33 der Erzählung von Rabbi's Mitleid unmittelbar vorangeht, ihm entlehnt und diese fragliche Stelle gerade nicht kennt.

Sodann versetzen gerade die Momente, welche Fr. für die Abhängigkeit des B. r. vom j. Talmud geltend macht, diese Darstellung von Rabbi's Schmerz und Heilung in eine sehr junge Zeit und bringen sie in eine Kategorie mit Passus, wie sie in Sect. 80 und 81 vorkommen. Denn die Einkleidung im chaldäischen Idiom bleibt in solchen Fällen, wie Excurs II S. 86b gezeigt wird, für die Bestimmung der Abfassungszeit ohne Bedeutung.

Allein es sei, diese Gründe genügen nicht, um die Aechtheit dieses Stückes in Frage zu stellen, ist es aber alsdann entschieden, daß es ursprünglich in B. r. so wie jetzt gelautet?

Nicht unerwähnt darf schließlich bleiben, daß anstatt des Ausdruckes ארפינון des Jer. B. r. mit b. Baba Mezia 85a

1) Nach Raschi z. St. עד דיומא, vgl. j. Taan. IV. 67d.

übereinstimmend שבקוה setzt, was um so bedeutsamer erscheint, als in zwei anderen Stellen, von welchen die eine entschieden (B. r. Sect. 59, j. Aboda Sara III, 72c, S. oben S. 54), die andere wahrscheinlich (B. r. Sect. 63, wo das Beispiel der Erklärung vorangeht, j. Therumot VIII, vgl. S. 61 ff.) einer spätern Zeit als das eigentliche B. r. angehört, ebenfalls das ארפינון des Jer. mit שבקיה wiedergegeben wird (vergl. Excurs II).

Wie kommt es, daß B. r., welches diese Erzählung dem J. entlehnt haben soll, von der Thatsache, daß R. 17 Jahre in Sepphoris gelebt, nichts weiß? eine Thatsache, durch die J. die beiden Fälle verknüpft a) למה חשש שיני, b) ובסופה היך אינשמת, während sie B. r. coordiniren und mit בתר יומין erst verbinden muß? Aus diesem Grunde schon kann Frankels Hinweis auf B. r. Sect. 97, wo dieser Thatsache gedacht wird, keine Antwort auf diese Frage sein, abgesehen davon, daß die letzten 5 Sectionen, wie Z.[1]) nachgewiesen, einer weit spätern Zeit angehören, als die ursprünglichen Bestandtheile des B. r. Und gerade diese Stelle in Sect. 97, welche an und für sich die sichersten Spuren der Jugend zeigt, kann vollends keinen Ersatz für die Auslassung im B. r. Sect. 33 bieten. Am meisten fällt allerdings die Aenderung des געה א"ל רבי שיזבי (J.) in געה כמימר שיזבי (B. r.) auf, die offenbar aus rationalistischen Gründen vorgenommen wurde. Kann es aber nicht in B. r. selbst ursprünglich א"ל geheißen haben, was ein Copist oder Glossator später in כמימר verwandelt?

Ist es nicht dieselbe rationalistische Aenderung, wenn im j. Kethuboth XI, 34b aus ואתעבד עוורא (des B. r. Sect. 17) איתנחת מן נכסוי ואתעביד כסגיא נהורא wird? Soll dieses als späterer Zusatz betrachtet werden, warum nicht auch jenes?

Wenn F. ferner entgegenhält, daß B. r. den chaldäischen Ausdruck des J.: דשרון גרמי' מנשואתן ומנונן יתיה in's Hebräische überträgt: שירדו מגדולתן והעלו אותו, so ist dieses Moment auch nicht entscheidend, da sich unwillkürlich die Frage aufdrängt, warum der Redaktor des B. r., wenn er die Kenntniß des Chaldäischen

1) G. V. S. 254, 255.

nicht[1]) vorausgesetzt, die ganze Erzählung in dem chaldäischen Idiom beibehalten. Ferner erscheint es nicht weniger wunderlich, wenn J. sagt: כל מה דיימר[2]) לי בר נשא אנא עביד חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני דשרון וכו׳, wie überhaupt oft das Chaldäische und Hebräische im J. wechseln. Im Uebrigen lassen sich genug entgegengesetzte Fälle finden, wie z. B. selbst Sifre[3]) das hebräisch ausdrücken, was B. r. in chaldäischer Sprache darstellt, ja sogar B. r. Sect. 100, die doch sicherlich[4]) weit jünger als J. ist, gerade das, was J. hebräisch darstellt im chaldäischen Idiom wiedergiebt.

B. r. Sect. 85.	j. Sat. I. 17a.
דסלקין לה ... ונחתין לה.	שיורדין בה ... ועולין בה.
j. Berach. II.	**B. r. Sect. 100.**
ר״ה רובא אזל לחד אתר וחזא אביליא בשובתא אמר לון אני איני יודע מנהג מקומכם אלא שלום עליכם כמנהג מקומינו.	ר׳ הושעיא אזל לחד אתר מצאן שהן עומדין בשורה בשבת אמר להם לית אנא ידע מה הוא מנהגכון אלא שלום עליכם כמנהג מקומינו.

Deutlicher noch kann die Unsicherheit dieser ganzen Beweisführung an j. Pesach. IV 33a gezeigt werden. Daselbst heißt es zwar ebenfalls נשיא דשרון גרמיה מנשיותא ומנוניה, einige Zeilen vorher jedoch lautet dies: עמדו ומינו אותו נשיא עליהם. Wenn aber F. auf das וכיון שראה שנתכרכמו פניו hinweist, womit er gleichsam die Art und Weise des Redaktors ein voraufgehendes

1) Vergleiche jedoch „Targum" S. 59 ff. — Bisweilen gerathen erklärende Randglossen in den Text hinein, die dann, weil sie verständlicher als der Text selbst sind, für ihn substituirt werden. Aehnlich findet sich im j. Talm. z. St.: ילעו עלי ... א״ל כמו יבוא עלי, wo יבוא עלי offenbar die Uebersetzung von ״ילעו״ ist.

2) R. Scherira Gaon in seinem Sendschreiben, ed. Goldberg S. 30 hat merkwürdigerweise dieses, welches in B. r. gerade so lautet, hebräisch דמפרשין רבנן דא״י ... כל שיאמר לי אדם אני עושה דשרון ... und im Gegensatz zu Jer. mit B. r. übereinstimmend: והוא מדכריא דבית יהודה, wie auch ... נהג נויפותה.

3) Vergl. „Sifre" S. 46.

4) Vergl. Note 1 S. 81.

Moment in der Erzählung wieder aufzunehmen und daran dann das Folgende anzuknüpfen, als Zeichen der Jugend betrachtet, so tritt dieses Verfahren[1]) im j. Pesachim z. St. noch weit eclatanter hervor: אעפי' שהיה יושב ודורש וכו' עד שאמר להן וכו' כיון ששמעו ממנו כן עמדו ומינו אותו נשיא עליהן, כיון שמינו אותו נשיא עליהם התחיל מקנתרן בדברים וכו' כיון שקנתרם בדברים וכו'.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß B. r. selbst in dieser Erzählung manchmal sich kürzer als Jer. ausdrückt.

J.: א'ל חס ושלום אלא ר' חייא רובה לפנים.

B. r.: א"ל לא יעשה כן בישראל.

J.: א"ל יילעי עלי דאין סחית לא ידעית בההוא שעתא אשגרית עיני בכל ספר תלים אגדה.

B. r.: (2א"ל ר"ח מסתכל הייתי באגדת תהלים.

J.: מה מרי עביד א"ל חד שינה מעוקה לי א"ל חמי לה לי וחמי לה ליה ויהב אצבעתו' עלה ואינשמת.

Br.: ויהב ידיה על שינה ואיתסת und außer der Stelle am Eingang kennt B. r. auch:

באותה שעה אמר אי לכם חיות שבא"י וכו' וכו'

ganz und gar nicht.

Noch zwei Parallelstellen müssen betrachtet werden, in welchen Fr. dem B. r. große Irrthümer[3]) und grobe Fehler nachgewiesen zu haben glaubt, die aus einer falschen, mißverstandenen Auffassung des J. entstanden wären. Zunächst die Stelle in B. r. Sect. 63 (j. Therumoth VIII gegen Ende). Die Hauptschwierigkeit liegt hier nicht in der abweichenden Darstellung des B. r., da in den verschiedenen Tractaten des J. selbst ein und dieselbe Sache verschieden erzählt wird: so hält Z.[4]) B. r. Sect. 59 für einen Auszug aus j. Pea I, 15d, welches in Wahrheit den J. nicht erweitert, sondern von ihm wesentlich differirt, wie es die Parallelstelle Aboda Sara III augenfällig beweist. Gerade aus dieser Differenz zwischen j. Pea u. j. Aboda Sara hat Frankel

1) Vergl. weiter unten.

2) Vergl. jedoch bab. Kidduschin 33a Tosaph. s. v. מי.

3) Introd. S. 52a: דע שכותב הב"ר לא דקדק כראוי בדברי הירושלמי ומתוך זה בא לטעות גדול, S. 53a: שטעה מסדר הב"ר בכונת הירושלמי.

4) Vergl. oben S. 76.

den Schluß gezogen (Introd. S. 51b): כי בהנדות ירושלמי נמצאו נוסחאות שונות במסכתות שונות. Ebenso stimmt auch jer. Megilla cap. IV 75b weit mehr mit B. r. Sect. 91 als mit jer. Berachoth cap. III überein. Ferner hat gerade das, was Fr. als eine weitere Ausführung des B. r. betrachtet, theils selbst Pseudo-Raschi s. v. הוון, theils Jalk. z. St. offenbar nicht gehabt; was aber Fr. in seinem Nachtrag S. 144b zu dem Schlußsatz bemerkt,[1]) muß deshalb in Frage gestellt werden, weil der Ausdruck שבסר (nach Raschi) nicht verständlicher als מכסי sein dürfte und der Ausspruch ... ואפי׳ כן nur[2]) im Munde des Diocletian Sinn hat.

Oder sollte die Aenderung des חבר זעיר (J.) in גולייר זעיר (B. r.), des אזיה שבעה יומין ושבעה לילין (J.) in דיתזון ביבני תלתא יומי[3]) (B. r.), die Auslassung des ... ואתא שליחא (J.),

1) שינה המאמר ללשון יותר מובן ושם אותו בפי דקליטיאנום.

2) Wenn Diocletian sagt: „Man darf selbst einen untergeordneten Römer nicht verletzen, ja sogar nicht einmal einen untergeordneten Parther“ so dürfte schwerlich hierin eine Hochschätzung der Parther oder eine Furcht vor dem Erbfeinde Roms zu erblicken sein. Faßt man dagegen mit Fr. (Introd. S. 144b) das ואפי׳ כן als Ausspruch des Redaktors auf, so würde diese Sentenz seltsam von dem Gedanken abstechen, welcher die daselbst im J. zusammengetragenen Erzählungen durchzieht.

3) Vergl. jedoch Aruch s. v. שבע, dagegen Raschi z. St. Der j. Talm., welcher selbst Baraitot kürzt (Introd. 27a, und unt. S. 87 ff.), scheint auch hier die ursprüngliche Erzählung gekürzt zu haben. Es ist kaum denkbar, daß B. r. alle die Momente, wie Rabbi und R. Samuel vor die Thore von Paneas gesetzt wurden, wie man dem Diocletian gemeldet: sie stehen vor den Thoren, wie dieser darauf befahl, die Thore zu schließen u. s. w., aus dem j. Talm., in dem auch nicht mit einem Wort darauf hingedeutet wird, herausgelesen und nach ihm frei ersonnen hätte. Vielmehr scheint die Quelle des B. r. alle diese Züge enthalten zu haben, die zu kürzen der j. Talm. um so weniger Bedenken trug, als es sich um amoräische Aussprüche agadischen Inhalts handelte; B. r. dagegen, ein commentarisch-agadisches Auslegungswerk, mußte seiner Aufgabe gemäß jeden derartigen Ausspruch ausführlicher und genauer aufzeichnen. Aber selbst wenn diese Unterredung zwischen Diocletian und den beiden Amoräern als jung und zwar jünger noch als das eigentliche B. r. erachtet wird, wofür die auf diese Unterredung folgende Erklärung des R. Chanina in Sab. 63 zu sprechen scheint, so kann aus den vielen neuen Momenten nur geschlossen werden, daß der von dem Copisten oder Glossator benutzte Jer. von dem unsrigen abgewichen.

des ... בדימוסין, des ... אמר לון מה רבנן mit שינה המאמר ללשון יותר מובן bezeichnet werden?

Allein die Hauptschwierigkeit, welche Fr. in dieser Stelle findet, ist folgende: „ודע שבותב הב"ר לא דקדק ..."

Es kann sich, was den Namen Diocletianus anbetrifft, nur um den falschen Ausdruck am Ende der Erzählung (אמרין ליה לדיקלטיאנוס רועי הזירין וכו') handeln, der aber weit mehr auf Rechnung späterer Abschreiber zu setzen ist, denen der Unterschied zwischen Diocles und Diocletianus nicht bekannt war und um so weniger hier auffiel, wo die Pointe außerdem in den Worten רועי חזירא und מלכא hervorgehoben wird. Im Anfang dagegen („קרא שמו מתחלה") ist Diocletianus ganz richtig, da im B. r. nur erzählt wird, daß der König (Kaiser) Diocletianus einst Hirte war (דקלוטיינום מלכא הוו רועי הזירין בהדא טבריא), im J. dagegen דיקלוט הזירא מחוניה טלייא וכו'. Wenn nun Fr. meint, daß Diocletian anfangs Diocles geheißen und erst später als Kaiser sich Diocletian genannt habe, so bestätigen dies auch die Excerpte des Aur. Vict.,[1]), wenn er sich ferner auf die späteren römischen Schriftsteller beruft, daß die Illyrier Sauhirten waren, so ist dies nicht minder wahr, wenn er aber diese Thatsachen combinirt, um dadurch das im J. vorkommende הזירא zum Familiennamen des Diocletian zu machen ומשפחתו היתה מכונה הזירא, so können wir ihm darin nicht folgen. Im J. selbst zeigt der Gegensatz: דיקלוט חזירא בזינן, דקלוטיאנום מלכא לא בזינן, daß ebenso wie מלכא auch הזירא einen Stand bezeichnet, und fassen auch die Commentatoren die Anfangsworte des J.: (דיקלוט הזירא[2] nicht anders als „Diocles der Sauhirt" auf. In den späteren römischen Schriftstellern aber findet sich auch nicht der geringste Anhaltspunkt für einen solchen Familiennamen, der doch seinen Zeitgenossen nicht unbekannt bleiben konnte. Ganz unbegreiflich jedoch ist es, wie Fr. dem B. r., in dem Diocletian רועי הזירין

---

1) Aur. Victor. Amsterod. 1625 S. 269: ubi orbis Romani potentiam cepit, Grajum Nomen (Diocles) in Romanum morem (Diocletianus) convertit.

2) Vergl. B. r. Sect. 63 ... א"רי אתון קריתון לחזירתכון.

genannt wird, einen "טעות גדול" zur Last legen kann, da B. r. nach Fr.'s eigener Erklärung ואנשי אילליריען היו ידועים לרועי חזירין Diocletian mit Recht als רועי חזירין bezeichnet. Eben so wenig stichhaltig ist, was Fr. (Introd. S. 74 a) bemerkt: וב"ר פ"ת איתא ר' הונא רבה של ציפורן ... ופי' ... המאסף של ב"ר טעה ... Abgesehen davon, daß auf das Wörtchen של, welches später leicht für das Relativ. ד gesetzt werden konnte, nicht allzu viel gebaut werden darf, so hängt wohl Alles davon ab, womit der Ausdruck רבה verbunden wird: wenn ר"ה רבה **einen** Begriff bildet, so hat sich der Sammler des B. r. nicht geirrt. Hat aber R. Beer Cohen (מ"כ) an dieser Stelle Recht, warum nicht auch in **Midr. Schir ha-Schir** r. Sect. 4 zu Cap. 4, 1, wenn er zu dem Ausspruch R. Abbaha's (נראין .. כהדין רבה דציפורן[1]) bemerkt "הרב של צפורי ..."? Dann steht auch R. Abbahu auf der Seite des Redaktors des B. r.

Da Beide, Z. wie F., von der Voraussetzung ausgingen, daß die zahlreichen Parallelen, welche B. r. mit J. bietet, von einander abhängig sind, so ließen sie sich durch verschiedene Gründe bestimmen, dem J. das Prius zuzuerkennen. Allein ist es nicht anders denkbar, als daß der Eine den Andern gekannt und benutzt? Wie, wenn es sich erweisen ließe, daß B. r. und Jeruschalmi gar oft wesentlich von einander differiren und bisweilen geradezu im Gegensatz zu einander stehen, daß Beide da, wo sie übereinstimmen, auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden können, zurückgeführt werden müssen?

j. Jebam. I p. 36 (j. Kidduſch. IV, .p. 56 d.)	B. r. Sect. 37.
תמן אמרין מישא מיתה, מדוי חולה ...	ויהי מושבם ממשא, אלעזר בן פנחס אמר מישא מיתה, מדוי חולה ...

B. r. stimmt zwar mit J. Wort für Wort überein, nichts-

1) Vergl. פירוש מהרז"ו. Die Correctur Lurja's ist willkürlich u. dürfte eher an den Gegensatz äußerer Unansehnlichkeit zur innern Tüchtigkeit oder an R. Jochanan, der in Tiberias lehrte, u. seinen vermuthlichen (Intr. 71 a) Schüler R. Huna aus Sepphoris zu denken sein.

destoweniger aber ist es völlig undenkbar, daß der Redaktor jenes Werkes diese Stelle dem j. Talm. entlehnt. Wir sehen uns zu der Annahme gedrängt, daß beiden eine gleichlautende Quelle vorgelegen hat.

In j. Berach. IX, S. 12d B. r. S.8 liegt es auf der Hand, daß die zweite Frage und Antwort nach Form der ersten gebildet ist:

a) שלשתם שם אחר כאינש דאמר בסיליום אגושתום קיסר,

b) שלשתם שם אחר כאינש דאמר אומנן בניין ארכטקטונן

und daher wohl vom Redactor des J. herrühren dürfte, weshalb auch in B. r., das derselben Quelle gefolgt, diese Frage und Antwort unter den übrigen keinen Platz gefunden.

In B. r. Sect. 48 werden zwei Aussprüche im Namen des R. Chanina und Resch Lakisch gebracht, die in j. Rosch ha-Schana I, S. 65d mit einer breiten, ausführlichen Erklärung versehen sind.

J. Chagiga II 77c.	B. r. Sect. I.
ר' יונה בש"ר בא . . .	בר קפרא אמר כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום שנבראו[1]) אתה דורש ואי אתה דורש לפנים מכאן ולמקצה השמים ועד קצה השמים.
תני בר קפרא ולמן היום. אתיא דרב'י בן פזי כהדא דבר קפרא ומה דתני ר' חייא כהדא דרבי בא.	אתה [דורש] והוקר וא"א אתה חוקר לפנים מכאן.

Diese ganze Erörterung des R. Jona, welche J. anführt, kennt B. r. nicht. Wenn ihm diese vorgelegen hätte, so ließe sich kein Grund angeben, warum sie der Midrasch sollte ausgelassen haben. Dagegen enthält B. r. die Baraita des Bar Kappara, die dem J. nicht entlehnt sein kann, da sie aus dem bloßen Aus-

1) Msc. H.: בשנבראו ימים הראשונים.

spruch תני ב"ק ולמן היום sich nicht heraus construiren läßt.[1]) Dieselbe Erscheinung tritt in jer. Jebam. XIII S. 13c hervor, an die Baraita: .... תני ברח schließt sich der sehr abrupte Ausspruch des R. Berachja (א"ר ברכי' בני אם ערבת לרעך), der erst Licht und Bedeutung von B. r. Sect. 93 erhält, wo dieser Vers zum Text eines Proöms gemacht wird. Dieses Proöm scheint daher R. Berachja anzugehören. Ebenso auffallend ist die Kürze des j. Therumoth VIII, S. 46b, der selbst die Tosephta Ther. VII, S. 39 nicht rein wiedergiebt, sondern den ausführlichen Ausspruch des R. Juda durch die Worte ... שהיו מהלכין בדרך gleichsam vorweg nimmt, und das was R. Simon[2]) augenscheinlich andeutet, als Controverse zwischen R. Jochanan und R. Simon b. Lakisch anführt.

Dagegen liefert B. r. Sect. 94 den ächten, vollständigen Text der Tosephta.

---

1) Diese Baraita scheint sogar das Gegentheil von dem auszusprechen, was die Baraita des J. enthalten hat. Denn im J. heißt es: אתיא ררי"בפ כהרא דב"ק, R. Juda b. Pasi (j. Chaj. 77a), der Forschungen in מ"ב angestellt und hierüber öffentliche Vorträge gehalten (vergl. Einhorn in פירוש מהרז"ו z. B. r. Sect. 1, mit dessen gewaltsamer Correctur nicht gedient ist, da B. Kap. noch immer von R. Juda b. Pasi stark differirt) bekennt sich zur Ansicht B. Kap's. Diese LA. ist zweifellos richtig und muß vielmehr B. r. 'בהרי in כהרא emendirt werden (gl. יפ"ת). Sonst müßte in B. r. א"ר אלעזר — דרש als später Zusatz betrachtet werden. 1) Widerspricht .. כהרא dem Vorangehenden, 2) beginnt למה נברא zum zweiten Mal, das unmittelbar auf ר' יונה בשר"ל folgen müßte, 3) ist dem B. r. der Vortrag des R. Jud. b. P. (J. 77a) unbekannt und scheint das תני ר' חייא des J. mit der Baraita identisch zu sein, die B. r. im Namen B. Kap's und der b. Talm. anonym mit ת"ר einleitet (vergl. Hodeg. 113a, Introd. 25a). Wenn R. Abba über den Zustand vor der Weltschöpfung nur im Geheimen zu forschen erlaubt, so steht er offenbar im Widerspruch mit R. Jud. b. P., der selbst über מ"ב öffentlich gesprochen. Da R. Abba ein Schüler Rab's war, so stimmt damit die Differ. zwischen J. und B. R., indem dort angeführt wird: רב אמר תאלמנה ... זה שמתגאה לומר אני דורש במ"ב .., hier dagegen ר' הונא בשם בר קפרא ..

2) Vergl. Maimonid. in Jad Hachesaka Hilchoth Jesode Thaora c. 5 H. 5. .. und מראה הפנים z. St.

j. Moed Katan III, p. 82c.	B. r. Sect. 27.
ומניין ששימר הקב"ה על עולמו שבעה ויהי׃ לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ, ומתאבלין קודם שימות המת אלא בשר ודם שאינו יודע מה עתיד להיות אינו מתאבל עד שימות המת, אבל הקב"ה שהוא יודע מה עתיד להיות שימר על עולמו תחלה. אית דבעי מימר וכו'.	דאמר ריב"ל ז' ימים נתאבל הקב"ה על עולמו קודם שלא יבוא מבול לעולם (קודם שיבוא ... Sect. 32) מ"ט ויתעצב אל לבו אין עציבה אלא אבילות המ"דא נעצב המלך על בנו.

Diese Auseinandersetzung, welche den Redaktor des J. anzugehören scheint, findet sich im B. r. nicht. Aber nur wenn nachgewiesen ist, daß B. r. das der Redaktion des J. Eigenthümliche entlehnt, erst dann kann die Annahme, daß B. r. d. J. gekannt, eine gesicherte genannt werden. Es läßt sich jedoch eher das Gegentheil beweisen, daß gerade das, was der Schlußredaktion des J. angehört zu haben scheint, die Auffassung der amoräischen Aussprüche, die Verbindung und Anordnung der mannigfach ihm vorliegenden Quellen dem B. r. völlig unbekannt und bisweilen ihm entgegengesetzt sind.

In B. r. Sect. 56 wird der Ausdruck באימר von R. Jochanan, Resch Lakisch und einem Anonymus (תמן אמרי) erklärt, woran sich einfach eine Baraita des Bar Kappara anschließt. In j. Nedar. I, 37a wird diese Baraita im Namen R. Chija's gebracht und zwar mit der ausdrücklichen Bemerkung: תני ר' חייא מסייע לרש"בל ...

In der Erzählung von dem Esel des R. Pinchas b. Jaïr drückt sich j. Demai I, S. 21d fast bei jedem einzelnen Moment ausführlicher und breiter als B. r. Sect. 60 aus.

Jer.	B. r.
גנבונה ליסטין בליליא.	נסבוה לסטאי.[1]
בתר תלת יומין איתמלכון מחזרתא למרה אמרין נישלחינא למרה דלא לימות ...	אמרין סופה מייתא.

1) Vergl. jedoch Raschi z. St. Namentlich scheint in der Erzählung von R. Seïra Einiges ausgefallen zu sein.

Jer.	B. r.
א"ל מה נעביד להדא עלובתא דהיא מחמרה על גרמה סגין[1]) וארימון דמיין ואכלת.	א"ל מה נעביד לה והיא מחמרת על גרמה.
j. Sabb. 19 p. 17a.	**B r. Sect. 46.**
המול ימול מכאן לשני מילות אחת למילה ואחת לפריעה, אחת למילה ואחת לציצים, עד כדון כר"ע דו אמר לשונות רביין הן, כר' ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דברה רבתה כדרכה הלוך הלכת נכסוף נכספת גנוב גנבת מנא ליה. אריב"פ אז אמרה חתן דמים למילות מכן לב' מילות אחת למילה ואחת לפריעה, אחת למילה ואחת לציצים וכו' תני ארש"בא לא נחלקו ב"ש וב"ה וכו'.	המול ימול מילה וציצין, המול ימול מכאן למוהל שיהא מהול, המול ימול להביא את שנולד מהול. תניא רשב"א אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה וכו'.
j. Megillah IV. S. 74d.	**B. r. S. 36.**
ר' זעירא בשם ר"ה אפילו רגיל תורה כעזרא לא יהא הוגה מפיו וקורא כמות שנא' בברוך מפיו יקרא אלי כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו והא תני וכו' אין למדין[3]) משעת הדחק ויש אומרים שתים כתב, כתב את הראשונה וכתב את השנייה מתוך הראשונה וגנז את הראשונה וקרא בשנייה.	ר' זעירא ור' חננאל בשם רבי. (Mſ. M: רב) אפי' אדם רגיל בתורה בעזרא (M: הסופר) לא יהא קורא מפיו וכותב והא תני וכו' תמן[2]) אמרין שתי מגלות כתב גנז את הראשונה וקיים את השנייה.

Sch[illegible]er und entschiedener dürfte vielleicht die Unabhängigkeit des B. r. vom J. aus folgenden Differenzen hervorgehen,

1) Wenn auch hieraus das Gegentheil, die Abhängigkeit des j. Talm. vom B. r. zu schließen Niemandem einfallen dürfte, da dies ein viel zu schwaches Moment ist (vergl. ob. S. 80) und gerade an dieser Stelle auch umgekehrt der j. Talm. das וחכים קלה des B. r. nicht kennt und עלובתא liest, wofür B. r. ענייה liefert, so kann aber jedenfalls die Unabhängigkeit des B. r. vom j. Talm. daraus geschlossen werden.

2) Vergl. Weiß zur Mechilt. S. 17a.

3) Vergl. b. Megilla 18b (wahrscheinlich ein späterer Zusatz).

welche zwischen ihnen in Betrachtungen über ein und dasselbe Thema obwalten.

j. Pea. I, p. 15a (Suk. 54b, Kethu. 32c).	B. r. Sect. 53.
דמר רבי מנא כי לא דבר רק הוא מכם, ואם הוא רק מכם למה שאין אתם יגיעים בו, כי הוא חייכם אימתי הוא חייכם בשעה שאתם יגיעין בו.	א"ל כי לא דבר רק הוא מכם, רק מכם שאין אתם יודעין לדרוש.

Während der Midrasch des J. in diesem Vers den Mangel an Mühe und Fleiß angedeutet findet, sieht B. r.[1]) in dem רק הוא מכם Unwissenheit und Unfähigket ausgedrückt, eine Auffassung, die es mit Sifre Seder עקב S. 84b und 83b zu theilen scheint

In B. r. S. 58 beweist R. Jochanan die Halacha der ersten Mischna Berachoth III aus dem Verstheil ויקם וידבר, was dem j. Berach. III, S. 5d eben so wenig bekannt ist wie dem B. r. die daselbst im Namen des R. Abbun angeführte Begründung, die sich auf den Vers למען ... חייך stützt.

Der j. Kethub. I, 25b führt die Controverse zwischen R. Meir u. Rabanon darauf zurück: דר"מ אמר לא בטל הינה, ורבנן אמרין בטל הינה; b. Kethub. 11b dagegen: דר"מ מרמי לה לבוגרת ורבנן מרמי לה לבעולה, von beiden abweichend B. r. Sect. 60: ר' חנינא משום ר' אליעזר טעמי' דר"מ ואיש לא ידעה הא אם נבעלה מעץ בתולה, טעמי' דרבנן בתולה הא אם נבעלה מעץ אינה בתולה.

In B. r. Sect. 85 wird die Baraita: אע"פי שאין נחש יש סימן in direktem Gegensatz zu j. Sabb. VI, 8c und b. Cholin 95b, die daran die Bedingung knüpfen: ובלבד לאחר ג' סימנין, mit den Worten Juda's in Zusammenhang gebracht, dem erst[2]) ער und אונן gestorben waren. — In j. Bikkurim III, 65d wird aus מחלת ... וילך der Satz ... חתן bewiesen, während in B. r. Sect. 67 R. Josua b. Levi daraus folgert, daß Esau Buße thun wollte. —

---

1) Vergl. Excurs II.

2) Vergl. Raschi s. v. אע"פי.

Folgende Parallelstelle verdient ganz hierher gesetzt zu werden.

j. Kiddušchin S. 58b.	B. r. Sect. 18.
עד כדון בישראל, בגוים ר' אבהו בש"ר אלעזר כתיב הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעולת בעל על הבעולות הן הייבין, אין חייבין על הארוסות, מילתה דר"א אמרה והוא שנתכוון לקנותה. מילתא דשמואל אמרה אפי' לא נתכוון לקנותה, דמר ר' יונה בשם שמואל זונה עומדת בהלון, באו עליה שנים הראשון אינו נהרג, והשני נהרג על ידיו וכי נתכוון הראשון לקנותה.	ר' אבהו בש"ר יוחנן אמר בני נח על הנשואות חייבין, ר' יונה בש"ר שמואל אמר זונה שהיא עומדת בשוק ובאו עליה שנים, הראשון פטור, והשני חייב משום בעולת בעל, וכי נתכוון הראשון לקנותה בבעילה הרא אמרת בעילה בבני נח קונה שלא כרת.

Die hier angeführten Stellen aus B. r., welche gerade das, was von der Redaktion des J. ausgegangen ist, nicht enthalten, die Differenzen in der Auffassung der amoräischen Aussprüche, sowie in den Quellen, die nicht immer mit jenen des J. völlig übereinstimmen, nicht immer Alles berichten, was die des J. darstellen, — *dies dürfte den Beweis für die Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des B. r. liefern.*

Andere Stellen, die dasselbe Resultat liefern, sind: B. r. Sect. 85 (j. Sota I, 17 a), wo die im J. gegebene Erklärung על ידי שהיתה לשם שמים ... nicht vorkommt und der Vergleich mit בית מעון genau und präcis mit den Worten ausgedrückt wird: דסלקין לה מן טבריא ונחתין לה מן כפר שובתי; im j. T. dagegen allgemeiner: שיורדין בה מפלטתא ועולין בה מטיברי' (vgl. Bamidb. r. Sect. 9 und oben). — B. r. Sect. 82 (j. Horiot I, 46a) wird der ausführliche Ausspruch des R. Abbun im Namen R. Binjamins (l. Levi) des J. kurz angedeutet — B. r. Section 74 (j. Kilaim IX, 32 c), wo unter anderen Differenzen in B. r. bloß auf צור והברותי', im j. Talm. auch noch auf קיסרין והברותי' hingewiesen wird — B. r. Sect. 56 (j. Taanit VI, 69 b) verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß über die Anzahl von Bogen, welche Tarmud zur Zerstörung des ersten und zweiten Tempels geliefert, in B. r. zwei Ansichten angeführt werden:

ר' יודן ור' חנינא, חד מנהון אמר בהרבן בית ראשון העמידה פ'

אלף קשתים ובחורבן בית שני העמידה שמונת אלפים קשתים. וחד אמר בחרבן ראשון העמידה ארבעים אלף קשתים ובחרבן שני העמידה ארבעת אלפים קשתים (die 2. Ansicht, welche bei uns fehlt, findet sich im Misc. H; Echa r. dagegen (Sect. II, V. 2) trägt ein jüngeres Gepräge, vergl. Jalk. z. St.)

Im J. aber wird bloß eine der Ansicht R. Judons entsprechende Bogenzahl anonym angegeben. — Der kurze und knappe Ausspruch des B. r. Sect. 4 wird in j. Berach. I, 2c ausführlich behandelt.

B. r. Sect. 2 ist .. אחר שליט allerdings etwas ausführlicher als j. Berach VIII, 12c, aber daselbst steht ידעת איזה מקומו של אור ששת ימי בראשית fast wie eine Erklärung für das kurze (B. r.): הידעת מקומו איזהו aus. — Sect. 4 ... יחזק .. רבנן (j. Berach I, 2c). — Sect. 6 (j. Berach. IX, 13a), Sect. 8 (j. Ketub. I, 24a, b. Ketub. 5a, Introduct. 24a, vgl. auch Br. Sect. 74 u. j. Kilaim IX, 32c), Sect. 12 .. ר' עזרי' .. ר' נחמי' (j. Chagiga II, 77d), Sect. 13 (j. Taanit III, 66c ... הנה .. ואיר). —

Sect. 16 geg. Ende (j. Sabb. II, 5b) — Sect. 20 (j. Kidd. IV, 65c) — Sect. 20 (Sect. 45, 48 u. j. Sota VII, 21b (א"ר .. יעקב) — Sect. 15 (j. Nasir VII, 56b), Sect. 14 ((j. Jeb. IV, 5d) — Sect. 17 (j. Sanhedr II, 20b) — Sect. 22 (j. Megilla I, 72bc .. לכשיתעורר ולא ידעין, Vajikra r. Sect. 9 u. Bamidb. r. Sect. 13, zu .. מדבר Sect. 34) — Sect. 42 (j. Nedar. VII, 40a .. ורבנן .. ר"ב, Vajikr. r. Sect. 11) — Sect. 45 (j. Jebam. 64a, Tosepht. Jebam. VIII, 249) — Sect. 45 gegen Ende (Mechilta בא S. 24a, die einen späteren Zusatz erhalten hat, und J. Berach. 4a) — Sect. 48 (j. Pesach. IX, 36d .. ורבנן .. אע"פי) — Sect. 49 (j. Berach. IV 8b .. עשה צרכינו) — Sect. 51 (j. Sanhedr.) I, 18a) — Sect. 53 (j. Taanit II, 65b) — Sect. 54 (j. Baba Batra IX, 17a) — Sect 56 (j. Sabb. VI, 11c, b. Cholin 16b) — Sect. 65 (j. Pea VII, 20a) — Sect. 65 (j. Taanit IV, 68d) Sect. 70 (j. Succ. V, 55a) vgl. jedoch weiter unten. — Sect. 76 (j. Ketub 30b). — Sect. 80 .. א"ל ר' יוסי (j. Sabb. 17a ר' יוסי בר בון). — Sect. 82 (j. Taanit 69c ... ואריין, Echa r. Proöm. 33 ... שאינן). — Sect. 85 (j. Baba Batra III, 13d .. בשעה .. ואביו) — Sect. 85 (j. Jebam. IV, 6a, Tosepht. Nidda I) — Sect. 85 (j. Jebam. I, 2a ... ר' הונא .. ר' יוסי) — Sect. 87

דרך ציפרניו (j. Horijot II, 46d בציפרני ידיו, zu.. ברכות vgl. Sect. 98 u. zu .. ר"א Jalk. §. 146, 16.1 zur Genes. — Sect. 92 (j. Berach. 7b) — Sect. 94 (j. Jebam. 7c, Tosephta Jebam. VIII, 249, b. Jebam. 62b) — Sect. 94 .. אתון ושאלון, .. משום aber scheint ein späterer Zusatz zu sein, vgl. Schir ha-Schirim r. zu Cap. I, 12 (j. Pesach. IV, 30d .. מהו מיעבר, ... אתון ושאלון שנהגו) — Sect. 94 מזון (j. Erubin III, 20c מה ת"ל).

Freilich darf nicht daran gezweifelt werden, daß sich im B. r. viele Partien finden, die dem j. Talm. entlehnt sind, die in Sprache, Styl und Wendungen eine jüngere Zeit verrathen.

Aber gerade diejenigen Stellen, die ohne allen Zweifel einer spätern Zeit als der j. Tal. angehören, sind auch jünger als der b. Talmud,[1]) als die Baraita[2]) des R. Elieser, und Midrasch Tanchuma[3]), sind auch jünger als das eigentliche Br. r. Denn es ist sehr wahrscheinlich, daß B. r. nicht bloß durch viele Glossen, Interpolationen und bisweilen seitenlange spätere Zusätze, sondern durch eine planmäßig durchgeführte zweite Recension[4]) bereichert worden sei.

Die Parallelen aber, welche Z. u. Fr. für die Abhängigkeit des eigentlichen B. r. geltend gemacht, beweisen theils nichts, theils das Gegentheil. Nichts diejenigen,[5]) welche zu den späteren Zusätzen gezählt werden müssen, das Gegentheil die,[6]) welche im B. r. kürzer und bündiger als im j. Tal. gefaßt sind.

Allerdings kommen im B. r. Agadoth vor, die zwar dem eigentlichen B. r. angehören, nichts desto weniger aber ausführlicher als der j. Talmud sind.

Diese Ausführlichkeit darf jedoch nicht als Zeichen der Jugend betrachtet werden, sondern beruht lediglich darauf, daß während derartige Passus im j. Talm. nur vorübergehend, zur Begründung des Vorhergehenden, herbeigezogen werden, sie B. r. in ihrer ursprünglichen Gestalt und an ihrem eigentlichen Platze bringt. So in j. Sabb. II, 5b (B. r. Sect. 14), j. Succ. V, 55d (B. r. Sect. 82), j. Succ. 52b (B. r. Sect. 13).

---

1) Excurs II. — 2) Das. — 3) Das.

4) Daselbst. — 5) S. 76, 80 ff., Excurs II.

6) S. 74, 77, 79, 82 ff.

R. Jose, der schwerlich bloß die Thatsache כיון שהאשה ...מקשקשת constatirt haben dürfte, wird im j. Sabb. II, 5b zur Erhärtung des Vorangehenden erwähnt; diese nebensächliche Erwähnung aber bedingt die Kürze des Ausspruchs. In B. r. aber (Sect. 14), wo der Ausspruch R. Jose's nur seiner selbst wegen steht, wird er auch voll und ganz, wie er ursprünglich gelautet haben mag, citirt.

In j. Succ. 52b scheint die Controverse zwischen R. Jochanan und Resch Lakisch, welche an einer andern Stelle im j. T. nicht vorkommt, nach R. Amram[1]) Gaon auch nicht vorzukommen braucht, das zu beweisen, daß B. r. sie in ihrer vollständigen, ursprünglichen Fassung dem j. Talm. nicht entlehnt haben kann und daß ihm daher eine eigene, selbstständige Quelle zu Gebote gestanden haben muß.

Dagegen sind oben (S. 87—93) zahlreiche Stellen zusammengetragen worden, die im j. Talm. theils so ausführlich und breit, theils bis zur Unverständlichkeit gekürzt und so sehr abrupt sind, daß man sich, wenn J. dem B. r. als Quelle gedient hätte, auf der einen Seite über das Zuwenig, auf der andern über das Zuviel dieses Midrasch billig wundern müßte. Es fehlt aber auch dem B. r. nicht an solchen Parallelen, in welchen gerade das dem jer. Talmud Eigenthümliche nicht vorkommt. Diese überaus häufigen Passus des B. r., die trotz ihrer Uebereinstimmung mit dem j. Talm. diesem nicht entlehnt sein können, in Verbindung mit denjenigen, welche vom J. bald abweichen,[2]) bald zu ihm im direkten Gegensatz[3]) stehen, beweisen mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß das ächte, von Zusätzen und Glossen freie B. r. vom j. Talmud völlig unabhängig ist.[4])

---

1) Vgl. Rpp. der Gaonen, ed. Lyck S. 48b: אל יקשה בעיניכם כי הרבה בלא מנין יש בתלמוד שמועות שנאמרו בתוך מעשים וגופא דשמעתא לא נאמר בדוכתי אחריתא חמנין דמהדרין ואמרין גופא והוו בה וזמנין דשבקי לה ..., was R. Amram G. vom Babli sagt, läßt sich auch vom j. Talm. behaupten.

2) 79, 81, 90, 91 ff. — 3) 74, 88, 92 ff.

4) Dieses Resultat wird durch zwei nicht unbedeutende Momente ver-

c) B. r. u. Pesikta derabbi Kehana.

Wenn es wahr ist, daß der Redaktor des B. r. aus dem j. Talm.[1]) nicht geschöpft hat, so dürfte es hier überflüssig erscheinen, das Abhängigkeits-Verhältniß des B. r. zur Pes. d. K. in Betracht zu ziehen, da vielleicht mit Recht angenommen werden dürfte, daß die Pes. d. K. einer jüngern[2]) Zeit als der j. T. angehört. Indeß hat **Buber** in der Einleitung (S. XXXVIII) zu der von ihm edirten Pesikta d. K. behauptet, daß dem Sammler des B. r. die Pes. d. K. als Quelle gedient habe. Die entgegengesetzte Behauptung, daß die P. d. K. vom B. r. abhängig sei, hat allerdings bereits Dr. H. **Müller** in seiner Kritik der Buber'schen Pesikta aufgestellt (Haschachar, Jahrg. II, S. 389) und mit vier Stellen belegt (S. 389—392).

---

bürgt. Zunächst müssen Z. und Fr., die selbst das eigentliche B. r. für jünger als den j. Talm. halten, das jedenfalls eingestehen, daß der Redaktor des B. r. die Theile, die sich weder im J. noch Sifra ꝛc. finden, die aber sicherlich ⅓ des ganzen Werkes ausmachen, aus einzelnen *amoräischen* Quellen direkt geschöpft habe. Es wäre aber seltsam, wenn unter diesen *amoräischen* Sammlungen keine dem j. Talm. entsprechende Agada sich befunden hätte, noch seltsamer aber, wenn der Sammler des B. r. anstatt der Primärquellen sich auch der secundären Quelle des J. bedient hätte. Einen zweiten, stärkern Beweis für die Unabhängigkeit des B. r. vom j. Talm. bildet die Thatsache, daß die ganze voramoräische Literatur, die der Redaktor des B. r. benutzte, sehr bedeutsam von der des Jer. abweicht. So ist oben II a, b, c, d nachgewiesen worden, daß der hebräische Sirach, die Tosephta, Mechilta, Sifra, Sifre und Targumim dem B. r. in einer andern, wesentlich verschiedenen Gestalt als dem J. bekannt waren. Gleich den tanaitischen Quellen aber stimmen auch die amoräischen des B. r. zwar *im Allgemeinen* mit dem j. T. überein, im Einzelnen jedoch weichen sie stark von ihm ab, und namentlich in der *Auffassung* dieser amoräischen Quellen. Das Eine ist offenbar darauf zurückzuführen, daß B. r. wie Jer. in Palästina redigirt wurden, das Andere darauf, daß beide selbstständig und von einander unabhängig ihren Quellen gefolgt sind.

1) Vergl. S. 95 und Note 4.

2) P. d. K. S. 120 b — 121 a תני רשב"י — לשמה (j. Chagig. I, 67 c). Wenn auch J. ausführlicher in למתקנא und ... עלון, so zeigt doch namentlich die Aenderung des למוד לשמה בא את לשמה שלא שמתוך לשמה שלא תורה למד (J.) in: תורה אעפ"י שלא לשמה שמתוך שלא לשמה מכיון שאתה למד שאת מתעסק בה

Hierauf aber erwiederte Buber (Haschachar Jahrg. III, S. 47, 48) mit vielen anderen Parallelen, aus denen das Gegentheil sich schließen ließe. Da jedoch die von Müller geltend gemachten Momente, namentlich die beiden letzteren, zu keinem gesicherten Resultat führten, so könnte weder aus jenen Stellen das Eine, noch aus diesen das Entgegengesetzte gefolgert werden. Die Frage über das Abhängigkeitsverhältniß dieser beiden Midraschwerke müßte daher offen bleiben. So weit Buber. Wenn auch die Citate, welche Buber anführt, die Posteriorität des B. r. nicht erweisen können, weil sie zum größten Theil einer 2. Recension angehören dürften und jedenfalls später[1]) als das eigentliche B. r. zu sein scheinen, so muß doch eingeräumt werden, daß sich auch in die Pesikta d. K. spätere Zusätze[2]) eingeschlichen haben und somit die für ihre jüngere Abfassungszeit sprechenden Momente nicht zweifellose Sicherheit gewähren.

Obgleich aber Müllers Beweise viel von ihrer Evidenz verlieren, so scheint jedoch die von ihm vertretene Ansicht richtig zu sein.

Die wenigen Beweisstellen, die Müller zur Begründung seiner Ansicht herbeigezogen, können allerdings z. Th. auf

---

את חוזר ועושה אותה לשמה sehr deutlich die Jugend d. Pesikta, der das imperativische ... למוד תורה שלא anstößig war. Vergl. auch ... שהן (Ech. r. .. הוגים), .. ראב"כ, .. אמר ריב"ל, .. ומשנים P. d. K. 121a—122b (j. Rosch. haSchana III, 59a, Echa r. S. 86). Pes. wie Echa r. haben hier nicht direkt aus J. geschöpft, ihre Quellen jedoch dürften jünger als dieser Talm. sein (vergl. Sifre II, P. 41, S. 79a). In Echa r. (2., 3. Proöm.) macht sich eine 2. Recension bemerkbar I. ... כל זמן (Pes. d. K. S. 121a), .. אימתי (j. a. a. O.); II. ... אין צבא, בשם רשב"א .. שמואל (vergl. G. B. S. 180). — P. d. K. 122a (j. Taanit IV, 69a, Echa r. S. 47 u. 62, b. Gitt. 57b .. סנהדרי u. Echa r. S. 47, dagegen אייתי u. P. d. K. a. a. O., b. Sanhedr. 96b mit Echa r. S. 62 u. 124 אייתי פירחא) — P. d. K. 140b (... נעשה j. Taanit IV. 68a). — Indeß finden sich auch in der Pesikta d. K. spätere Zusätze und Ausmalungen. Pes. d. K. 139b ... עד מתי אתם (Echa r. Sect. III, vergl. trotzdem ... ואין). Pes. d. K. 138a (j. Joma I, 38b u. Echa r. zu Cap. I, 21 S. 60 sind componirt, vergl. jed. Aruch s. v. חייר u. Bub. „11“). Vergl. auch Pes. d. K. S. 19a Anm. 143.

1) Vergl. Excurs II.

2) Vergl. Note 2 S. 96 u. Pes. d. K. 73b (Vajikr. r. Sect. 27).

Rechnung der Copisten[1]) gesetzt werden. Wenn sich aber die Ausmalung und Amplifikation der Pesikta fast im ganzen Werke durchgeführt finden, so ist es da, wo keine andern Indicien der Jugend vorliegen, sehr mißlich, Alles den Späteren zur Last legen zu wollen.

---

1) Weder Müller, der den Vers .. ויזכור (Haschach. II. Jahrg. S. 390), noch Buber, der (Haschach. III. Jahrg. S. 47) den Vers .. שבעת zum Text des Proöms (B. r. Sect. 33, Pes. d. K. S. 73, Vajikr. r. Sect. 27) macht, kann beigestimmt werden. Offenbar aber baut sich diese Homilie auf den Vers .. צדקתך auf, die von den verschiedenen Redaktoren verschieden benutzt und in entsprechende Proöm. verwandelt worden ist. Die Priorität des B. r. dürfte jedoch aus Pes. d. K. S. 73b hervorgehen: (vergl. B. r. Sect. 27, inhaltlich ein Fortschritt von צדקתך zu .. אדם, dagegen P. d. K. S. 74a ... ריב״ל, aber nachher S. 75a ... ארם) הוי ארם .. ארי״בם .. ד״א. Zu dem in das 2. ד״א hineingeschobenen: גלוים vergl. B. r. Sect. 27. Eher jedoch beweist dies .. ר׳ יונתן Pes. d. K. S. 73b, welches im Vergleich zu B. r. Sect. 33 gleichsam aus dem Gefüge herausgehoben und besonders gestaltet wird, weil es sich nicht wie die übrigen ד״א in einem Gegensatz bewegt. Dagegen ist es undenkbar mit Müller a. a. O. die Erzählung von Alexanders Ankunft in der Amazonenstadt (P. d. K. S. 74a) dem Redaktor der Pes., אזל (74b) aber einem Copisten zuzuschreiben, weil .. ונפקין .. מנשיא S. 74b keinen Sinn gäbe. Auffallend bleibt's, selbst wenn das ganze Stück (אפריקי — ... אזל לחרא) als ein Zusatz betrachtet wird, der bereits sehr früh in die Pes. hineingerathen (Vaj. r. Sect. 27) oder .. כר אזל לגבי liest (vgl. S 74b: קדם מלכו). Interessant ist es hiermit die Erzählung bei Julius Valerius: „De rebus Alexandri Magni gestis" S. 177 zu vergleichen. Alexander venit in Semiramid. regnum ad Candacem (Pes. S. 74a קצייא, Bub. „25") ... S. 185: „montes scilicet arduos et congesta ... nubibus convestita (... הרי חשך P. a. a. O.), S. 188. Ergo agunt gratias iuvenes ... et est videre apud illos lasciviam barbaram: incubare pretiis, illudere pretiis, sed et vesci de pretiis (vergl. Pes. 74b). Vollständig mit Pes. übereinstimmend wird S. 205 von dem Sieg der Amazonen über Alexander erzählt. Unrichtig ist auch, was Müller S. 391 a. a. O. bemerkt, מין במינו (vergl. Cholin 100a). Gegen die Vergl. des B. r. Sect. 44 mit Pes. d. K. S. 42b hat B. mit Recht auf B. r. Sect. 2 (P. d. K. 145a) hingewiesen und kann hieraus eben so wenig eine Folgerung gezogen werden, wie man das Gegentheil gerade aus B. r. Sect. 68 (P. d. K. 11b) zu schließen berechtigt ist. (B. r. .. לית .. מיד .. אמרה .. ופלונית .. ודא .. ועד). Wäre auch Kürze und Ausführlichkeit ein entscheidendes Moment, so müßte noch nachgewiesen werden, daß immer oder meistentheils das eine Werk sich knapp, das andere breit ausdrückt; aus 4 Stellen aber kann das Abhängigkeits-Verhältniß der Pesikt. nicht mit Sicherheit bestimmt werden.

Jedoch können derartige Passus, wie zahlreich[1]) sie auch in der Pes. d. K. vorkommen mögen, nur einen schwachen Anhaltspunkt bieten.

Denn nicht die Agadoth selbst, welche bereits die Amoräer zusammengestellt, ausgearbeitet und in ihre Tafeln eingetragen, sondern die Methode ihrer Benutzung und namentlich die Art ihrer Verwerthung in der Proömienbildung charakterisirt die specifische Thätigkeit des Sammlers und liefert wesentliche Momente zur Bestimmung der Redaktionszeit.

Als die Zeit des Sammelns erfolgte, war der Quell der Agada bereits versiegt. Schöpferisch im eigentlichen Sinne kann daher der Redaktor des B. r. eben so wenig wie der der Pesikta d. K. gewirkt haben. In der Proömienbildung aber waren die Sammler in so fern selbstständig,[2]) als sie bisweilen einzelne, ausgearbeitete Agadot in ihrer Weise zusammensetzten und zu einem einheitlichen Ganzen verbanden. Wenn sie jedoch, was gewöhnlich der Fall war, einen bereits vollendeten, in sich abgeschlossenen Derusch vorfanden, so brauchten sie ihm nur mit einem ihrem Zwecke entsprechenden Schlußsatz abzurunden.

In der Anordnung und Reihenfolge der einzelnen Theile, wie in der Zugrundelegung eines Textverses und der Anfügung eines dem Thema gemäßen Schlußsatzes bestand also die ganze schöpferische Thätigkeit der Redaktoren.

Wird nun die Agada, welche in B. r. Sect. 55 von Vers

---

1) B. r. Sect. 76 (Pesikt. d. K. S. 76 ... ולחרש .. כבר .. מקצתו ... כיצד) — B. r. Sect. 17 (Pes. d. K. 34a: אמר ... תהא ... כל .. כינם .. וכן כולם ... שמי הוא) B. r. Sect. 58 (Pes. d. K. S. 95a הה"ד אדוני ... וע"י ...) — B. r. Sect. I, Sect. 8 (Pes. d. K. 109a) — B. r. Sect. 40 (Pes. d. K. S. 130a, Echa r. S. 168 כמד"א אפס, mit כמד"א wird bloß ein Vers angeführt; in Pes. wird auch der Vers אפס כי .. , aber als bereits verbunden mit der in B. r. gegebenen Erklärung vorausgesetzt). — B. r. Sect. 53 (Pes. d. K. S. 141) — B. r. Sect. 53 (Pes. d. K. 146a) — B. r. Sect. 42 (Pes. d. K. 187b) — B. r. Sect. 19 (P. d. K. S. 1b) — B. r. Sect. 12 (Pes. d. K. S. 20b) — B. r. Sect. 74 (Pes. d. K. S. 116b) — B. r. Sect. 78, 49, 39 (Pes. d. K. S. 139a, 125a). Da sich aus anderen Momenten die Abhängigkeit der Pes. vom B. r. ergibt, können auch die meisten weitern Ausführungen dem Sammler der Pesikta selbst zugeschrieben werden.

2) Vergl. Th. I. S. 31.

zu Vers fortschreitet, Satz auf Satz erklärt, in Pes. d. K. S. 146a zu einem Proömium verarbeitet, so liegt es auf der Hand, daß der Schlußsatz (S. 146b) zwar dem Redaktor der Pesikta, die ganze Auslegung aber dem des B. r. angehört. Dieser Fall tritt noch schärfer hervor in Pesikt. d. K. S. 95a (B. r. Sect. 58), Pes. d. K. S. 125a (B. r. Sect. 39, 49), Pesikt. d. K. S. 62b (B. r. Sect. 78 u. 82), Pes. d. K. S. 73a,[1]) 74a (B. r. Sect. 33).

Zieht man auch noch in Betracht, daß das Wesen der Proömien, wie der Gebrauch der Introductions- und Schlußformeln die Pesikta d. K. auf einer weitern[2]) Stufe der Pethichagestaltung als B. r. erscheinen lassen, so wird schwerlich Jemand der von Müller ausgesprochenen Ansicht entgegentreten, daß der Sammler der Pesikta d. K. aus B. r. geschöpft haben dürfte.

d) Schlußbemerkung.

Da es sich aus dem Vorangehenden ergiebt, daß weder der j. Talmud noch die Pesikta d. Kahena dem Redaktor des eigentlichen B. r. vorgelegen, so kann mit Gewißheit angenommen werden, daß ihm ältere, amoräische Sammlungen zu Gebote gestanden haben, auf welche besonders die Bestandtheile dieses Midrasch hinweisen, welche in keinem der uns bekannten Werke Parallelen finden.

Von welcher Art aber diese Quellen gewesen sind, ist unbekannt. Vermuthen dürfte man jedoch, daß sie vorzüglich in drei verschiedenen Sammlungen bestanden, von welchen die eine, welche die älteren, tanaitischen Erklärungen zur Genesis enthielt, R. Hoschaja[3]) rabba zugeschrieben wird.

Eine andere dürfte die Agadot umfaßt haben, welche die Weisen des Südens[4]) von Vater auf Sohn, von Lehrer auf Jünger zu tradiren pflegten.

---

1) Vergl. S. 96.

2) Vergl. Excurs III.

3) S. Excurs I.

4) Vergl. Introd. S. 6a. Bar Pedaja, R. Josua b. Levi (B. r. Sect. 94 ... חזרתי על כל בעלי אגדה שבדרום, Sect. 26, 50), R. Simon (B. r.

Eine dritte scheint die Agada des nördlichen Palästina (Galiläas) aufgenommen zu haben, die mit R. Samuel b. Nachman[1]) u. R. Samuel b. Isaak[2]) ihre eigene selbst-

S. 1, 4, 10, 17, 39, 91 u. Introd. S. 118), R. Jehuda ben Simon (B. r. Sect. 12, Sect. 50, R. Tanchum b. Chija), R. Julianus (Pes. d. R. 100a). Vergl. auch R. Asaria (B. r. Sect. 6, 15, 23, 26, 42, 54, 68, 82).

1) R. Samuel b. Nachman, ein Jünger R. Jonatans (B. r. Sect. 8, 14 u. Introd. S. 126a) und vorzüglich Agadist (B. r. Sect. 12, vergl. seinen kühnen Ausspruch j. Berachot IX 12d) scheint der Lehrer R. Levi's gewesen zu sein (B. r. Sect. 26, 28, 51, 68, 78, 94). R. Levi aber ragte außerordentlich in der Agada hervor (vergl. oben S. 46, 47 u. j. Sanhedrin 20b, j. Maaserot 51a) und bildete mit seinem jüngern Zeitgenossen R. Abba b. Kahena eine Agadaschule, in der es bisweilen heftig herging (B. r. Sect. 47; B. r. Sect. 5, 43, 4, 13, 14, 19, 28, 30). Wie den Halachisten die Erklärung der Mischna, so mußte den Agadisten die Auslegung des Bibeltextes Gegenstand der Discussion und der gewöhnlichen Thätigkeit sein. R. Josua aus Sachnin beruft sich fast immer (vergl. weiter unten), R. Berechja sehr häufig auf R. Levi (B. r. Sect. 13, 48, 50, 57, 60, 63, 68, 71, 78, 80, 82). Die Aussprüche des R. Chama b. Chanina, auf den R. Levi sich oft beruft (B. r. Sect. 11, 59, 62, 63, 84, 91, vergl. ר' חמא בר חנינא פתר לה שית שיטין) u. des R. Jonatan, des R. Jochanan und Resch Lakisch (Sect. 3, 9, 12, 21, 45), des R. Abba b. Kahena und R. Levi scheinen nicht lange darauf zusammengestellt worden zu sein.

2) Auf R. Samuel b. Isaak, den R. Seira überlebte (B. r. Sect. 59, j. Abod. Sara III 48c, vergl. oben IIb und Pesikta d. R. S. 142a, B. r. Sect. 15), beruft sich fast immer R. Chanin (B. r. Sect. 3, 6, 71). R. Hoschaja II, eine der Koryphäen der Agada (B. r. Sect. 59) war auch ein Schüler R. Samuel b. Isaaks (j. Sanhedrin I, 18c), u. ein Genosse R. Jeremias (j. Therumot 45c), der agad. Aussprüche nicht selten im Namen R. Samuel b. Isaaks berichtet (B. r. Sect. 1, 18, 54). Von den Jüngern des R. Jeremias war R. Huna II der Freund des R. Pinchas (Introduct. S. 107b und 73b). R. Pinchas aber vereinigt die Agada des R. Hoschaja II (B. r. Sect. 4, 11, 84, 92) mit der des R. Abbahu (3, 6, 9, 68, vergl. auch Sect. 10, 40, 68, 76, 92 und Introd. S. 87b). Die Aussprüche des R. Levi (Sect. 4, 12, 31, 32, 46, 49), sowie die des R. Simon (Sect. 10, 65, 86, vergl. auch 8, 18, 53) sind ihm nicht unbekannt. R. Berechja dagegen weiß von der Agada des R. Abbahu fast nichts, dagegen von der des R. Levi (vergl. Note 1) und der des R. Juda b. Simon sehr viel zu berichten (B. r. Sect. 2, 12, 13, 41, 27, 53, 77, 86; vergl. 20, 78, 86). Ein Jünger und Nachfolger des R. Pinchas scheint R. Tanchuma gewesen zu sein (j. Schekalim 49d, B. r. Sect. 4). Unter R. Pinchas (Midrasch zu Psalm. I), R. Berechja (B. r. Sect. 93 u. j. Jebam. XIII,

ständige Ausbildung erhalten und unter R. Levi[1]) u. R. Abba[2]) b. Kahena einerseits, R. Hoschaja[3]) II und R. Chanin[4]) andererseits ihren Glanzpunkt wohl erreicht hat.

Als der letzte bedeutende Vertreter jener Richtung darf R. Berechja, dieser R. Tanchuma[5]) betrachtet werden.

Diese Sammlungen[7]) bilden den Hauptinhalt des B. r. Sie zusammenstellen, zu ordnen und in richtiger Reihenfolge mit einander zu verbinden — war die Aufgabe des Redaktors des B. r.

13c) u. R. Tanchuma (vergl. Grätz Bd. IV S. 495) dürfte die Proömienbildung ihren Aufschwung genommen haben.

1) Vergl. Seite 101, Note 1.

2) S. das.

3) S. S. 101, Note 1.

4) S. das.

5) S. das.

6) S. das. Vergl. G. V. S. 319.

7) B. r. Sect. 31. ר' חוניא ור' פנחס, ר' חנין ור' הושעיא לא מפרשין, ר' אבא בר כהנא ור' לוי מפרשין. Gegen die gewöhnliche Erklärung, welche מפרשין mit differiren wiedergiebt, spricht der Umstand, daß die von R. Pinchas und R. Huna, von R. Chanin und R. Chonija angenommene Ansicht nicht mitgetheilt und weder an R. Abba b. Kahena noch an R. Levi angeschlossen wird. In B. r. Sect. 98 kann .. מפרשין (א"ר תנהומא אע"ג ראנו מפרשין ואמרין ...) nichts anders als „erklären" bedeuten und ebenso in Echa r. Sect. I zu Cap. I, 1 ... ר' יעקב ... מפרש לה מהו בצע מבוע ... (vgl. j. Maccot I, 31b). „Differiren" wird im j. Talm. wie im B. r. immer mit איתפלגון bezeichnet. Hiernach kann angenommen werden, daß dem Redaktor des B. r. einzelne Sammlungen, welche von den genannten Amoräern datirten, vorgelegen. Vergl. S. 101, Note 1 u. B. r. Sect. 29, Sect. 3.

Excurse.

I. Der Grundtext des B. r.

Fast alle Alten bezeichnen R. Hoschaja rabba als den Verfasser des B. r.: Halachot Gedolot 36d: (ed. Ven.) תאני בבראשית דרבי אושעיה, R. Hai Gaon Responsen (Appendix an das Sendschreiben Scheriras ed. Goldberg S. 67): ובבראשית רבה דר' אושעיה, Rokeach in der Einleitung, Juchasin S. 88b (ed. Warschau) und viele Andere. R. Abraham Halevi ist der Einzige, der wahrscheinlich von dem Namen (בראשית) רבה verleitet, diesen Midrasch wie die übrigen Rabbot dem babylonischen Amoräer Rabbah zuschreibt: in ספר הקבלה S. 61b: והוא והוקם רבה בר נחמני וכו' חבר בראשית רבה ושאר הרבות. Von Halachoth Gedoloth aber bis auf Schem Haggedolim (Th. II. מערכת ספרים S. 586 ed. Jusefow) wurde allgemein R. H. r. als Autor des B. r. gehalten, eine Ansicht, die Maimonides im Jad hachesaka mit folgenden Worten bezeugt; וחברו חכמי המשנה חבורים אחרים לפרש דברי התורה ר' הושעיא תלמיד רבינו הקדוש חבר באור ספר בראשית....

Es bedarf kaum bemerkt zu werden, daß diese Worte nicht bloß die eigene, subjektive Vermuthung Maimuni's, sondern eine von den Alten tradirte Ansicht ausdrücken wollen. Wird nun diese Tradition richtig aufgefaßt und darunter nur die Grundlage, nicht aber die letzte Redaction verstanden, so läßt sich ihr nichts entgegen halten. So haben auch die Herausgeber der Mechilta, Weiß und Friedmann, in ihren Einleitungen die tradirte Ansicht, welche R. Ismael die Mechilta zuschreibt, interpretirt, so auch Frankel (Introduct. S. 48a) die Angabe des

Maimonides, daß R. Jochanan den J. verfaßt habe und in dieser Weise als Wahrheit anerkannt. Und sollte gerade diese tradirte Ansicht über B. r. Falsches berichtet haben? Ist sie es nicht auch, die zugleich die Mechilta R. Jsmael zuschreibt? Ist das Eine wahr, warum nicht auch das Andere? — Wenn Z. (G. V. S. 176) meint, es brauchte weiter nicht dargethan zu werden, daß nicht Rabbah oder R. Hoschaja der Verfasser des B. r. gewesen sei, so wird ihm allerdings in Betreff der gegenwärtigen Gestalt des B. r. Jedermann beistimmen. Diese tradirte Ansicht aber müßte einer unglaublichen Unwissenheit entsprungen sein, und alle die Alten, welche sie weiter überlieferten, müßten auch nicht ein einziges Mal in das B. r. hineingeblickt haben, wenn sie eine solche Ungereimtheit aussprechen konnten und nicht bemerkt haben sollten, daß in dem uns vorliegenden B. r. Agadisten vorkommen, die 4[1]) oder 5[2]) Geschlechter nach R. Hoschaja R. gelebt haben. Die Seltsamkeit dieser Annahme ist zu groß, als daß nicht in ihr ein wahrer Kern verborgen läge. In der That ist es nicht unwahrscheinlich, daß dieses Werk seinem Grundtexte nach aus älterer Zeit stammt, von R. Hoschaja r. ausgegangen, später weiter geführt worden und seine gegenwärtige Fassung in der Schlußredaction erhalten habe. Schon die ganze Anlage des B. r. läßt den Plan eines Commentars klar erkennen, der sich streng an das zu erklärende Wort hält, mit ihm fortschreitet und von ihm bedingt ist, und trotz der spätern Anhäufung des agadischen Materials im ganzen Werke durchgeführt ist. Diese Anlage aber, die vollständig mit der der ältern Midraschim: Sifra, Sifre, Mechilta übereinstimmt und gerade darin

---

1) R. Berechja (B. r. Sect. 3, 12, 41, 53, 77, 86 u. Introd. S. 69b), R. Asaria (Sect. 6, 15, 21, 22, 23 rc., Introd. S. 120b), R. Jose b. Abun (Sect. 33. 50, 91. Introd. 55a), Elasar b. Pinchas (Sect. 37, Intr. a. a. O.), R. Tanchuma (Sect. 1, 4, 6 ... Intr. S. 131a),

2) Rabunon im Namen des R. Chanina b. Jdi (Sect. 8, 19, Introd. S. 88b, R. Jochanan b. Maria (Sect. 13, Introd. 97b).

3) Vergl. Berliner, Beiträge z. hebräischen Grammat. rc. S. 36[1] und B. r. Sect. 64.

von den jüngern Midraschim zu Pentateuch, von den übrigen Rabboth sich charakteristisch unterscheidet, weist fast entschieden auf eine frühere Zeit hin, in der ein älterer, tanaitischer Midrasch zur Genesis existirt hat. Diese Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn in's Auge gefaßt wird, daß 1) überaus häufig Controversen zwischen R. Jehuda und R. Nechemia vorkommen, die sich fast einzig und allein auf die Worterklärung beziehen: Sect. 3 (2 Mal), 12, 13, 16, 20, 21, 22 (3 Mal), 26, 27, 30 (2 Mal), 31 (2 Mal), (32 2 Mal), 33, 35, 36, 38 (3 Mal), 39 (2 Mal), 40, 41, 42 (4 Mal), 43 (4 Mal), 44, 45, 47, 49, 50, 53, 54 (2 Mal), 59, 61, 64, 67 (2 Mal), 68 (2 Mal), 75, 80, 84 (2 Mal), 87, 88 (2 Mal), 93, 97, 98.

2) Daß noch jetzt[1]) in sehr vielen Sectionen sich ein regelmäßig fortlaufender älterer Midrasch ausscheiden läßt, und daß namentlich Sprache und Styl der anonymen Stellen, die sich direct an den Text anlehnen, große Verwandtschaft mit der Sprache des ältern Midrasch zeigen.

3) Sanhedrin 57b: ואשכח ר' יעקב בר אחא דהוה כתוב בספר אגדתא דבי רב בן נח ... B. r. Sect. 34: א"ר חנינא כולהם כהלכות בני נח ... Sachlich stimmt Babli mit B. r. vollständig überein, nur zeigt die Kürze und die formell gegliederte Eintheilung (1) 'בעד א' ובדיין א, 2) בלא ערים ובלא ꝛc.), daß diese Stelle in B. r. ursprünglicher ist und scheint das Agada-Buch in dem ein halachischer Satz aufgezeichnet war, zu den Sammlungen gehört zu haben, die einen Bestandtheil des B. r. bildeten.

4) Was in B. r. Sect. 94 (אל תפסעו פסיעה) sich findet,

---

1) Sect. I. ששה דברים (offenbar hängt das durch einen größeren Passus getrennte ריב"ל בשר"לא' ... ששה דברים und die darauf folgende Frage des Philosophos, in welcher ebenfalls sechs Dinge als Hülfsmittel zur Weltschöpfung namhaft gemacht werden, mit dieser alten Baraita zusammen. Auf diese stützt sich das 1. Proöm. u. erklärt בראשית, von Simon b. Asai (R. Juda im Namen des Akylas) wird ברא אלהים ausgelegt, wozu Rabunon gehören, während .. תני ר"ש ב"י eine Glosse zu sein scheint. את deutet R. Ismael, .. חשמים die Baraita .. בכל מקים (vergl. „Mechilta" S. 51). Sect. 2 .. אמר ר"ח, Sect. 3 אר"י, Sect. 4 .. כותי, Sect. 5 .. למה נקרא, .. אר"י בר"ח, .. יום שנבראו, Sect. 6 .. ויתן, Sect. 7 .. וייש, Sect. 8 ... רשב"נ בשר"י ... ר"ח .. ר"ת, .. ר"ה u. s. w.

wird in b. Taanith 10b mit תנא במתניתא angeführt. Ebenso Sect. 69 (b. Sota 46b ... תניא), Sect. I (b. Pesach. 54a), Sect, 44 gegen Ende (b. Baba Batra 56a), Sect. 59 (b. Sanhedr. 95a), Sect. 71 (b. Nedar. 64b).

In B. r. Sect. 46 heißt es anonym: המול ימול להביא את שנולד מהול, in der Parallelstelle j. Sabbath XIX S. 17a wird dasselbe im Namen Rab's gebracht. Aehnlich B. r. Sect. 56 (b. Jebam. 62b אמר רב) und Sect. 59 (b. Sanhedr. 95a אמר ר"י אמר רב). Was in B. r. Sect. 32 ebenfalls anonym gebracht wird: מלמד שתלה להם הקב'ה ז' ימי אבילות וכו' citirt b. Sanhedrin 108b als Ansicht Rab's, Midrasch zu Psalmen aber Sect. 25 S. 77b ausdrücklich im Namen R. Hoschajas, und findet sich auch anonym in der Tosephta Sota X, an der R. Hoschaja, einer der Tosephtaredaktoren, großen Antheil hatte. Von diesem Standpunkt aus ist es erst erklärlich, daß die Halachot Gedolot nicht bloß einen Passus aus B. r. mit תאני anführen, sondern diesen Midrasch selbst auf gleiche Stufe mit Mechilta, Sifra, Sifre stellen. Diese Stelle lautet S. 143d (gegen Ende) ששה סדרי משנה סדר זרעים סדר מועד סדר נזיקין סדר קדשים סדר טהרות, וששה סידרי תוספות, ותשעה דבורים תורת כהנים וארבעה מדרש סופרים, סיפרא וסיפרי, שהן ארבעה סיפרי ואילו הן בראשית רבא ומכילתא דואלה שמות וספר וידבר ואלה הדברים, וכולהו פירושם בתורת כהנים, והיצונות וקטנות אין מספר, הילכות וכו'.

Bereits Rapoport in Bikkure ha-Ittim wie Z. (G. V. S. 177) haben auf diese Halach. Gedol. aufmerksam gemacht. Fr., der sie in Hodeget. in Mischn. S. 308 citirt, bemerkt: ויש בזה ט"ס ואין פה המקום להאריך בזה. Die Hauptschwierigkeit, was תשעה דבורים bedeuten soll, hat Weiß in der Einleitung zum Sifra S. IVa beseitigt, dem Friedmann in der Einleitung zur Mechilta S. XLVIII gefolgt ist. Aber schon 1837 hat Eliakim

---

1) Vergl. Sect. 60 ויביאה יצחק (Onk. Jonat. Genes. 34[67]), Sect. 17, Sect. 5 (vgl. Note 1, S. 105) Sect. 39 (Mechilta 11), Sect. 41 und namentlich die alten Targumin, wie Sect. 42, Sect. 67 את שלך, eine Uebersetzung, an die sich erst R. Jose b. Chalafta anschließt (vergl. „Targumim S. 59 ff.

2) Vergl. Mechilta Friedm. S. XXV, aber Introd. S. 104b, j. Taanit 67d, Vajikr. r. Sect. 32.

3) j. Kiddušchin I, 60a und j. Horiot gegen Ende (Cholin 141b).

Hamilsagi in „Rabia" S. 13a dieselbe Erklärung gegeben und den Ausdruck דיבורים besser begründet. Eine andere Schwierigkeit bietet der Ausdruck: וכולהו פירושם בתורת כהנים, welche Friedmann in der Einleit. z. Mech. S. XLIX auf eine seltsame Weise zu lösen sucht.

Es ist fast überflüssig zu bemerken, daß seine Erklärung mehr als gesucht ist, da unter תורת כהנים niemals die י"ג מדות des R. Ismael verstanden werden, was hier um so weniger der Fall sein kann, als Hal. Gedol. in demselben Satz Leviticus mit תורת כהנים bezeichnen.

Sodann würde es überhaupt keinen Sinn haben, Bereschit rabba eine Erklärung der י"ג מדות zu nennen, ein Namen, der selbst nicht Sifra und Sifre gebührt, weil die י"ג מדות von vornherein keine Einleitung zum Sifra gebildet haben, sondern erst später an die Spitze gestellt worden sind. Ansprechender allerdings ist die Korrektur des בתורת in כתורת, welche Grätz (Geschichte d. J., Bd. V, Note 2, S. 383) vorschlägt, hiernach jedoch dürfte dieser Zusatz etwas müßig erscheinen. Ebenso gezwungen ist die Deutung, welche Friedmann den sehr einfachen Worten der H. G. giebt: .... ואלו הן בראשית רבא.

Zunächst ist der Namen וידבר für das 4. B. M. älter als F. glaubt und findet sich bereits im B. r. Sect. 64,[1]) sodann widerspricht der einfache Wortsinn seiner Auffassung und folgt gerade aus dem Umstand, daß in H. G. sich nicht ... ודוידבר ... ודואלה findet, daß מכילתא nicht auf das Folgende bezogen werden darf. Richtig aber ist, was Friedm. z. St. in Hinsicht auf B. r. bemerkt und es liegt auf der Hand, daß Hal. Gedol. hier den Midrasch zur Genesis den übrigen ältern Midraschim gleichstellt.

II. Ueber Glossen und Zusätze in B. r.

Zunz (G. V. S. 177) findet außer 6 Stellen und einigen in den Text hineingerathenen Glossen keine Spuren späterer

1) B. r. Sect. 3 wird allerdings dieses Buch auch במדבר genannt, aber selbst hier findet sich im Msc. H. וידבר.

Zuthat. Die Glossen, welche Z. (G. V. S. 178a) anmerkt, geben sich selbst als solche aus: so der Hinweis auf Pesikta, auf ein אנכי דר"מ, auf Vajikra r. und Koheleth und auf frühere Stellen. Die Glossen in 97d, 99d, Sect. 95 tragen an ihrer Spitze das Zeichen der Erklärung: sie beginnen mit פירוש :' 87d = Sect. 87 ... הידי לדקמך פירוש, 99 = Sect. 89, Sect. 95 gegen Ende. Hinzuzufügen wäre noch: Sect. 81 gegen Ende דין בעי מנסבא פי' מאחר וכו', Sect. 87 א"ל ידע אנא פי' שלא פשעת בדבר וכו', und Sect. 44 gegen Ende פירושן לעיל, wobei vielleicht aus לא ein למה geworden und אלא ausgefallen, so daß dieses .. ולמה auf das vorangehende ולא Bezug nimmt und die 7 Völkerschaften erklärt. So nach der LA. R. Elia Misrachis (vergl. מ"כ und חדושי הרד"ל). Msc. H. liest: קדמוני הינון תלתא, kennt ... ולא nicht, und schließt היבוסי הרי י'; im Uebrigen stimmt es abgesehen von פירושן, das darin nicht vorkommt, mit unserm Text überein.

In den 3 übrigen Stellen (s. 83b = Sect. 74, 84ab = Sect. 75, 100d = Sect. 91) ist, wie Z. selbst bemerkt, נ"א eingeschaltet, was sich noch 4 Mal in Sect. 56: .. בן, .. משלו, כל (LA. des Msc. H.), השתים', 2 Mal in Sect. 74, 1 Mal in Sect. 61, 69, 70, 85 findet.

Die eine LA. der Sect. 70 entspricht Bamidbar r. Sect. 8, die andere, welche mit נ"א und zwar am unrichtigen Platze eingeschaltet ist (vor א"ל), dem Kohel. r. Sect. 7 und ist somit älter als jene (vergl. G. V. 265, 258). Auch das אמרו לו תלמידיו hätte besser hinter התחיל מפייסו, etwa vor ר"א eingeschoben werden müssen (vergl. Koh. r.). Interessant ist das זכה לטלית des B. r., welches Bamidb. r. mit מצוות, Kohel. r. mit כבוד interpretirt.

Hierher gehören auch Erklärungen, wenn sie sich auch nicht selbst als solche ausgeben, wie Sect. 48: אינו שייך לומר הבט, אלא מלמעלה למטה, Sect. 13: נהר בבבל ושמו תוי. Sect. 44: א"ר לוי ... דרום ... דיישם. — Etwas mißlicher ist schon die spätere Aenderung in Sect. 12, wo offenbar das griechische Wort ביה = *βία* (vergl. j. Chagig. II S. 77c) oder בייא (Midrasch שוחר טוב Seite 148b edit. Warschau) mißverstanden wurde, so daß daraus zunächst בית, dann sogar מבוי und

בימה entstand, was die seltsamsten Erklärungen zu Tage förderte. Vergl. Pseudo-Raschi s. v. אנריקום.

Daselbst jedoch taucht mitten darin die richtige Lesart בייה auf, wie sie Nachmanides Genesis 43, 20 ausdrücklich im Namen des B. r. erwähnt (vgl. Introduct. S. 126b). — Erklärende Zusätze erscheinen auch in Sect. 61· מן קטר (vergl. Lurja), Sect. 62 . . . במקום, daselbst קודם מיתת שמואל, Sect. 65 אתם יכולים, welches aus der vorhergehenden Reihe hineingerathen (vgl. Ech. r. Peth. II, Pes. d. Kah. 121a, Jalk. Gen. § 115), Sect. 67 מן הן מתעבדא, welches das vorangehende שמיניא· falsch erklärt (vergl. מ"כ), daselbst שווקים, eine Uebersetzung des Wortes ירידים.

Sect. 58 dürfte der Zusammenhang folgendermaßen sein: (יחלום . . . זה סיני, מוצב . . . ויתיצבו, וראשו . . . וההר בוער, והנה זה משה . . , das dazwischen Stehende sollte theils (אותיות רדין) zur Erklärung des Vorangehenden: והנה סולם, theils (ולמדנו . .) zur Ausführung des Folgenden: משה ואהרן dienen. (Vergl. חדושי הרד"ל und רש"ש). Sect. 73 . . כמר"א ונתור, Sect. 74 מילי דקטלא (vergl. Pes. d. K. 116b, Midrasch Samuel 33a, Jalk. Gen. § 130), Sect. 85 שם מקום (Raschi zu Genesis 38, 5, Pseud. Raschi s. v. 'והי), daselbst . . . וכן מצינו בנבל (Sect. 74, Midrasch Samuel Sect. 23, Jalk. z. St. § 145, Pseud. Raschi s. v. כל), daselbst ודכוותה . . . כדכתיב לעיל, eine Glosse (Midr. Sam. Sect. 8), die in eine unrichtige Stelle gerathen — Sect. 86 . . . ע"כ אמר, Sect. 87 . . . ד"א רש"א, Sect. 91: . . וכן למדו ליוסף (Sect. 56), daselbst ושלא יוליכו (vergl. הדושי הר"ל?) — Sect. 92 . . לפיכך לקו (Sect. 84, Jalk. z. St. § 150), Sect. 94 . . הרבה ממנו (Sect. 91 הוא), das. לומר שאתה (Midr. Sam. Sect. 32, Kohel. r. Sect. 9). — Sect. 1 בפרשה ד' קנני, Sect. 10 ובעי שאלה . . . שנוגה, Sect. 38 gegen Ende . . . רני עקרה, das sich Jalk. z. St. § 62 u. Msc. H. nicht findet (vgl. Echa r. Sect. I, zu Cap. I, 2 und Pes. d. K 135a).

Sind diese Erklärungen, welche der kundige Copist durch die Schwierigkeit des Textes am Rande zu bemerken sich veranlaßt fühlte, in der Regel sehr unschuldiger Natur, so werden sie dem Text schädlicher und für die Beurtheilung desselben irreführend, wenn sie dem j. und b. Talmud entlehnt sind. Es können leicht die Zusätze des Abschreibers mit dem Ursprüng-

lichen verwechselt werden, was zur Bildung eines unrichtigen Urtheils über das Verhältniß dieses Werkes zum babylonischen und jerusalemischen Talmud führt. Zusätze dieser Art sind: B. r. Sect. 10 (b. Berach. 62 b, j. Sabb. VI S. 8c, Vajikr. r. Sect. 22), B. r. Sect. 33 (b. Pesach. 4a, j. Kethub. XII S. 35), B. r. Sect. 81 (b. Jebam. 105 a, j. Jebam. XII gegen Ende), B. r. Sect. 59 (b. Kethub. 17 a, j. Pea I S. 4). Hervorgehoben zu werden verdienen noch folgende Stellen:

B. r. Sect. I: אמר ר׳ סימון בשם רי״ בל מנצפ׳ך צופים אמרום הלכה למשה מסיני.

j. Megilla I, 71 d: משם ר׳ מתיה בן חרש אמרו מנצפך הלכה למשה מסיני.

b. Megilla 26: וא״ר ירמיה ואיתימא ר׳ חייא בר אבא מנצפ״ך צופים אמרום.

Offenbar sind in dem uns vorliegenden B. r. Babli und J. mit einander verbunden worden, wahrscheinlich rührt das מנצ״פך צופים אמרום, das dem B. entlehnt ist, von der Hand eines Glossators her, (oder gehört, wie sich weiter zeigen wird, einer 2. Recension an), was Pseudo-Raschi z. St. bestätigt, indem er die Lesart מנצפך צופים אמרום als ס״א citirt (vergl. ר״ת in Tosaph. Megill. 26 s. v. ועוד: "ומשום לשון נופל על לשון"). Ebenso B. r. Sect. 74: וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה וגו׳ אמר רשב״ג בג׳ דברים אני אוהב את בני המזרח שאינם נושכין ואוכלין אלא חותכין ואוכלין ואין חותכין בשר אלא על השלחן, מתלא אומר בחקל דאית ביה איגרון לא תימר מלה דמסטירין (ἰσηγορία conf. מ״כ u. עץ יוסף). b. Berach. 8 b: תניא אמר ר״ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים כשחותכין את הבשר אין חותכין אלא על גבי השלחן.

In dieser Stelle, wo das .. חותכין des B. r. augenscheinlich dem b. Talmud entlehnt ist, tritt um so mehr die Frage hervor, ob wir es mit einer bloßen Interpolation oder mit einer völlig neuen Recension zu thun haben, als der Schlußsatz: במקום רווח וכו׳ בעניין שנא׳ מתלא אמר וכו׳ ziemlich jung zu sein scheint. In der Pes. de rabbi Kahena (ed. Buber) S. 33 b lautet diese Stelle: ארשב״ג בשלשה דברום אני משבח את בני המזרח, אינם נושקים בפה אלא ביד ואין נושכין בפת (בפה dürfte die richtige Lesart sein, B. citirt nomn.) קה״ר: בפת, ed. Leipzig und Warschau haben daselbst: בפה und in der That bildet נשיכה mit פה den Gegensatz zu חתיכה mit סכין)

אלא חותכין בסכין ואין יועצין אלא במקום רחוק שנא' וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה.

Aus שאינן נושכין ואוכלין אלא חותכין ואוכלין des B. r., wofür P. d. K.: ואין נושכין בפה אלא חותכין בסכין gibt, (worin gleichsam נושך und חותך erst erklärt werden,) dürfte die Priorität des Midrasch zur Genesis hervorgehen, das Umgekehrte dagegen aus dem Umstand, daß Pesikta der Kahena dieses מתלא וכו' gar nicht zu kennen scheint. Ja, noch mehr, selbst in Koheleth r. (8, 27) lesen wir bloß: ואין נוטלין עצה אלא במקום מרווח שאין יועצין אלא בשדה und auch dem Tanchuma חקת S. 69c war dieses מתלא unbekannt. Jedenfalls ist das אלא בשר חותכין על גבי השלחן, welches das Vorangehende erklären soll — es wären sonst nicht ג' דברים (vgl. י"פת) — dem Babli entnommen.

Bisweilen wird der Text durch derartige Glossen so sehr entstellt, daß das Verständniß erschwert wird und widersprechende Dinge in Eins zusammengeflossen zu sein scheinen.

B. r. Sect. I. כי לא דבר רק הוא מכם ואם רק הוא מכם למה שאין אתם יודעין לדרוש בשעה שאין אתם יגיעין בו כי הוא חייכם וכו'. Mit Recht hat Dr. Hoffmann (in einem Vortrage) behauptet, daß dieser Midrasch zwei Versionen vereinigt: die eine habe sich in Sect. 22 rein erhalten und lautet daselbst: כי לא דבר רק הוא מכם ואם רק הוא מכם שאין אתם יודעים לדרוש, die andere, welche sich auch im ältern Tanchuma befunden, אור זרוע im אלפא ביתא אות י"ט, bringt j. Pea I S. 15b דמר ר' מנא כי לא דבר רק הוא מכם ואם הוא רק מכם למה שאין אתם יגיעין בו כי הוא חייכם אימתי וכו'. Aber es scheint mir, daß schon diese Version, wie sie B. r. Sect. 22 vorkommt, den Zweifel erweckt, ob die Verbindung dieser beiden Erklärungen in B. r. Sect. I ächt sei oder das, was J. entlehnt ist, von der Hand eines Glossators herrühre. Eine dritte Stelle, die sich der einen oder der andern nähert, dürfte den Ausschlag geben. Und in der That enthält Sect. 53 die reine mit Sect. 22 harmonirende Version: א"ל כי לא דבר רק הוא מכם ואם רק הוא מכם שאין אתם יורעים. Demnach scheint es gerechtfertigt, wenn wir dieses למה שאין אתם יגיעין בו, wiewohl es sich im Jalk. z. St. findet, als eine in den Text hineingerathene Glosse betrachten. Den besten Beweis dafür giebt B. r. Sect. I selbst. Die citirte Stelle schließt nämlich folgendermaßen: כי הוא חייכם

אימתי הוא חייכם בשעה שאתם יגיעין בו, ר' תנחומא משום ר' הונא ובצלאל . . . ר' חונייה בש"ר אמר ובו' ר' דוסאי אמר מן ההוריה וכו' אמר ר' אבדמום אם נתת מכסך צדקה וכו'.

Die Commentatoren fragen mit Recht, in welchem Zusammenhang dieser R. Tanchuma mit dem Vorangehenden את השמים לרבות וכו' stehe (conf. ידי משה und זרע אברהם, auch מתנות כהונה). Allein es liegt auf der Hand, daß dieses ganze Stück von בשעה שאתם יגיעין bis ר' דוסאי וכו' aus dem j. Pea I S. 156 entlehnt ist, von welchem der Absatz ר' תנחומא bis ר' דוסאי in eine falsche Stelle hineingerathen und eine Zeile vorher, unmittelbar an כי הוא חייכם אימתי בשעה וכו' sich anschließen sollte.

Sifre עקב S. 84b, auf den עץ יוסף hinweist, wäre allerdings ein Beweis für das Alter der Version des B. r.: ת"ל כי לא דבר רק הוא מכם דבר שאתם אומרים ריקם הוא לא ריקה הוא אלא מכם כי הוא חייכם ואורך ימיכם וכו', oder würde jedenfalls die ursprüngliche Fassung dieses Midrasch liefern, der sowohl in dem Sinne der einen wie der andern Version genommen werden kann allein die Leseart scheint nicht gesichert zu sein: in Msc. H. lautet diese Stelle: ת"ל כי לא רק הוא מכם דבר שאתם אומרים ריקן הוא היא חייכם. Die Leseart des Msc. scheint einerseits dem Sinne der Stelle mehr zu entsprechen (הרי אם קורא פרשה קשה ומניח את הקלה וכו') u. harmonirt sodann auch mit S. 83b: היה ר'שא וכו' כי לא דבר רק הוא מכם [כי הוא חייכם וגו' דבר שאתם אומרים רק הוא חייכם] da Mscr. H. gerade das liefert, was in Klammern steht.

Ob nun dieser Passus der glossirenden Hand oder einer zweiten Recension angehört, lassen wir dahingestellt sein, — jedenfalls stammt er nicht vom Redaktor des ursprünglichen B. r.

Hierher zu zählen sind auch B. r. Sect. 8 (b. Chagiga 14b), wohl auch Sect. 65 .. מכאן (b. Joma 74b), Sect. 84 .. מים (b. Sabb. 22a), Sect. 44 רבא בר מחסיא (b. Sabb. 11a), B. r. Sect. 17 (j. Kethub. XI 34b, Vajikra rabba Sect. 33), Sect. 22 (Pesikt. d. Kah. 160a, Vajikr. r. Sect. 10, Pesikta rabb. Sect. 46), B. r. Sect. 84 (Pes. d. K. 19b, j. Schekal. II, 64d).

Da Vajikr. r. an dieser Stelle in Sect. 33 wie überhaupt B. r. benutzt (B. r. מן רחסלין = V. r. כיון דאכלין מה דאכלין, B. r. צפה בההיא קדירה = V. r. צפה בההיא קדירה על תפייה, B. r. ידע ר"א מה הוא שמע = V. r. ידע ראב'ע דלא יתיבא דעתה

(עם בעלה , so könnte man leicht zu dem Schluß kommen, daß in den letzten Theil dieser Erzählung des B. r. spätere Zusätze hineingerathen sind: B. r. = אודיק ר' יוסי לקלהון וחמהון מתבזין בגו שוקא א"ל למה את מחי לה א"ל כל יום הוא מובדא פרנסתי' דהדין שקיקא מני כיון דשמע ר' יוסי כן נסבהון וכו' בחד ביתא מן דידי' וכו'.

B. r. vollständig mit Jer. übereinstimmend bloß: אודיק ר' יוסי הגלילי וחמהון מתבזייא בגו שוקא נסבהון וכו' בחד ביתא.

B. r. כיון דהות מטיא בשקקא דריה"ג הות קיימא לה וחזרה לאחורה.

B. r. ובשכונתיה (J.) דריה"ג לא הוות אזלה.

Es muß aber auch die Echtheit des Schlußsatzes im Jer. אפי' כן אציתון קלוי בלילא וכו' bezweifelt werden, da ihn B. r., der aus ihm entschieden schöpft (B. r. שרו חבט עלה, Jer. = שרי חבט לה, B. r. = שרי מחי לה, B. r. = ומבשרך אל תתעלם וכו' זו גרושתו conf. J.) nicht erwähnt. In Wahrheit dürfte B. r. die Agada des B. r. wie den Jer. in einer andern Gestalt gehabt haben: B. r. ואתעביד ההוא גברא, B. r.: אתין יסורין עליו ואיתעויר, Jer.: עני השיב) איתנחת מן נכסוי ואיתעבד כסגיא נהורא, סני נהיר כמת siehe S. 81). Daß aber B. r. schwerlich vom J. abhängig sei, zeigen diese wie noch andere Differenzen zur Genüge.

B. r. והוות ציירת בידה ומחזרא לי' על שקקוא דקרתא כיון דהות מטי' בשקקי' דריה"ג הות קיימא לה וחזרה לאחורה וכו'.

Jer.: והות מחזרא לי' על כל קרתא ומדברא לי', חד זמן חזרתי' על כל קרתא ולא איתיהב ליה כלום וכו'. —

Auf die Thätigkeit einer zweiten Recension dürfte die Aenderung des B. r. Sect. 22 zurückzuführen sein.

Nicht bloß Pesikt. d. Kahana 160a, sondern auch Vajikr. r. Sect. 10 und selbst Koh. r. zu Capit. 1, 2 lesen: א"ר לוי המזמור הזה אדה"ר אמרו (in Koh. r. fehlt das Wort המזמור הזה), während der Ausspruch R. Levis in B. r. ובא משה וחדשו על שמו eine weitere Ausführung der Pirke der. Elieser Sect. 19 zu sein scheint: עד שבא משה וחדשן. Daß diese Stelle in B. r. aber, welche Msc. M. nicht kennt (vgl. Bub. 160b Anm. 71) und am Rande des Jalk. z. St. als Entlehnung aus Tanchuma angegeben ist, kein zufälliges Glossem eines Copisten, sondern einem jüngern Midrasch angehört, scheint Pes. rabbati Sect. 46 S. 95b

ובא משה והחילו בראשי אותיות שמו zu beweisen, welches das וחרשו על שמו des B. r. voller ausdrückt und verwendet. Die Schlußworte in der Pes. d. K. מזמור שיר ליום השבת scheinen zur genauern Bezeichnung und zur Erklärung des Ausdrucks המזמור הזה, welcher sich auf טוב להודות לד' bezieht, hinzugefügt worden zu sein. Oder sollten zwischen אר"הר אמרו und מזמור שיר ... die Worte .. ונשכח מרורו (B. r.) ausgefallen sein?

Schließlich mag in diesem Theil noch eine Stelle erwähnt werden, welche den besten Beleg bietet, *wie durch die Belesenheit und Kenntniß recensirender Copisten, die nicht bloß eigene, selbstständige Zusätze machten, sondern auch in den ursprünglichen Text Vieles theils zur Erklärung des Vorhandenen, theils zur Ausführung und Ausmalung des Angedeuteten hineingeschoben und hineingezwängt, der Text so entstellt und corrumpirt wurde, daß wir in nicht wenig Stellen nur den Gedanken, den sachlichen Inhalt wiederfinden, die Form aber, die ursprüngliche Gestalt, in der die Idee niedergelegt war, uns abhanden gekommen, verhüllt und verwischt worden ist.*

Buber in seiner Erwiderung im Haschachar III. Jahrg. S. 47 wollte aus Br. Sect. 54 in Vergl. mit Pes. d. K. 196 und j. Schek. 64 d beweisen, daß auch umgekehrt in B. r. Manches ausführlicher als in der Pesikta d. K. dargestellt ist. Der Ansicht Buber's muß allerdings in *Anbetracht des uns vorliegenden Textes* beigestimmt werden; dieser aber scheint in Wahrheit von Spätern recensirt und theilweise geändert worden zu sein.

Das Msc. H. dürfte hier den reinen, unverfälschten Text liefern. Dieser lautet: אתם מכרתם בנה של רחל בחמש סלעים לכך כל אחד ואחד מכם יהיה מפריש חמש סלעים של בן במנה דצורי. Es mögen Spätere aus dem בחמש סלעים, um den Anklang an den Vers בעשרים כסף hervorzuheben, בעשרים כסף שהן חמש סלעים, aus dem ungewöhnlichen Ausdruck יהיה מפריש חמש סלעים של בן folgendes יהיה מפריש ערך בנו חמש סלעים gemacht haben, um damit zugleich anzudeuten, daß unter dem חמש סלעים das ערך gemeint sei. Raschi s. v. אתם bestätigt vollständig die Richtig-

keit dieser Leseart, was wenigstens den ersten Punkt anbetrifft אתם מכרתם בנה של רחל בחמש סלעים בכ' כסף וכסף הוא דינר לפיכך וכו').

Was die zweite Variante anbelangt, so beweist Raschi das entschieden, das ursprünglich das ערך nicht gestanden („ובערכין הכתוב מדבר"); daß aber die Leseart des Msc. יהיה מפריש המש סלעים של בן במנה דצורי richtig und alt sei, beweist schlagend die Mischna in Bechoroth 49b: חמש סלעים של בן במנה צורי (conf. אמר ר"א במנה של צורי). Hieraus darf der Schluß gezogen werden, daß diese anonyme Erklärung des B. r. unabhängig und selbstständig ist; daß sie aber erst später durch erklärende Zusätze geändert und wahrscheinlich neu recensirt worden, eine Annahme, auf die das Citat des Bamidbar rabba Sect. 4 führt: אמר הקב"ה אתם מכרתם בכורה של רחל זה יוסף בכ' כסף שהם ה' שקלים לפיכך היהי כל אחד ואחד מכם פורה בנו הבכור ה' סלעים במנה צורי.

Aber auch die übrigen 8 Stellen, welche Buber das. gegen die Priorität des B. r. anführt, erhärten zum größten Theil die hier ausgesprochene Ansicht, daß B. r. in der gegenwärtigen Gestalt nicht von der Hand seines Schöpfers ausgegangen sei, daß sein Text vielmehr durch eine spätere Recension an vielen Stellen eine von der ursprünglichen ganz abweichende Fassung erhalten habe.

Wahr ist es allerdings, daß die Regel: die ältere Agada sei knapp, die jüngere breit in ihrer Allgemeinheit zu falschen Schlüssen führt; denn *immer* muß in Betracht kommen, von welcher Art die Ausführlichkeit des einen und die Kürze des andern Werkes sei, ob sie zu einander im Verhältniß des Commentars zum Texte oder des Excerpts zum Excerpirten stehen.

Belege dafür sind: Schochar Tob. Psalm 22 (B. r. S. 8b, 33, 13, 36), Schoch. Tob. Psalm 17 (B. r. 79), Schoch. Tob. 19 (j. Schebiit IX) ꝛc.

Daher hat Buber mit Recht auf die Pes. d. R. S. 20b hingewiesen, welche ein sehr junges Alter verräth[1]) und sich doch

1) R. Jehuda ha-Levi, R. Berachja ha-Cohen, G. V. S. 318, Buber S. 20b Anm. 168.

bisweilen kürzer[1]) als B. r. Sect. 94 faßt. Indeß ist die Stelle in B. r. aus andern[2]) Gründen als jung zu betrachten, selbst wenn aus Pes. d. K. 86b .. נאמן kein[3]) Schluß gezogen wird.

Da Sect. 65 .. א"ר אלעזר ב"ע nicht als commentirende Ausführung zu dem in Pes. d. K. S. 43 anonym Vorkommenden aufgefaßt werden kann, sondern in dieser Stelle wie noch mehrern[4]) dieses Proöms B. r. von der Pesikt. d. K. vorausgesetzt wird, so muß man in der Uebertragung des .. והדא in B. r. Sect. 63 und in dem erklärenden .. והוא רואה die Zuthat eines Spätern erblicken.

Sect. 7 (Pesikta d. K. 35b gehört .. חבוט einem Glossator an, was Jalk. § 11, Aruch s. v. רצף und חבט, Pseudo-Raschi z. St. und B. r.[5]) selbst unzweideutig beweisen.

Sect. 48 (Pesikta d. K. 48b) liegt es auf der Hand, daß das והן יושבין לכבודי[6]) das vorangehende יושבים interpretiren und vor Mißverständniß schützen soll.

Sect. 54 (Pesikta d. K. 79b, j. Therum. VIII, 46a) scheint[7]) die ganze Erzählung dem j. Talm. entlehnt zu sein, und gehört zu der Kategorie von Zusätzen, die weiter unten[8]) betrachtet werden.

---

1) Vergl. jedoch B. r. כשרף und Pes. . . . כך, Pes. . . למוד und Bamidb. r. Sect. 13, Pes. . . אמו של . . . מבן . . . וכן . . כתיב פקד.

2) Pes. 86b חדא R. r. כוסות, Pes. . . יוכבד B. r. עיבורה, Pes. ר' תנחום B. r. . . י"א; die 4 אר"ל בש"ר שב"נ, die 4 י"א, Midr. Sam. Sect. 32, Aruch s. v. דיקומנית und פילי sprechen für eine 2. Recension.

3) Ebensowenig wie aus Pes. d. K. S. 63b (B. r. Sect. 43, Bub. Anm. 31, und . . . כגון הכא).

4) Pes. 23a .. קשות . . . הרשע und B. r. Sect. 63, Pes. 24a und B. r. Sect. 80 (תרי gegen Bub. Anm. 55 das darauf folgende שתי u. d. 4 Mscte.). Was in B. r. für sich steht und zur Verserklärung dient, wird in Pes. d. K. als Hülfsmittel zur Beweisführung verwendet. Vergleiche auch Pes. 23b . . . ר"ת ב"א אמר . . . גרם לה . . . רבנן u. B. r. a. a. O.

5) Vergl. den Schluß der ersten und der zweiten Erzählung in Sect. 7.

6) Msc. H. kennt nicht den Passus ועל גבן — ועל גבן, vergl. Schir ha-Schirim r. Sect. 2 u. Bamidb. r. Sect. 11.

7) B. r. .. והקיא u. j. Ther. (wenn auch Mischna Para 9, 3.) Vergl. auch Pes. 80a . . . דאמר ר' יוחנן, (Bub. „18“) . . . אמרו עליו, . . . מפני מה und B. r. z. St.

8) S. gegen Ende.

Sect. 35 (Pesikta d. K. 87b) dürfte eine jüngere sehr ausführliche Agada enthalten, die mehrere Züge aus dem j.[1]) Talm., der Pesikta[2]) d. K. und dem b.[3]) Talm. zu einem Gemälde vereinigt; die ursprüngliche dagegen mag nach dem Zeugniß des Jalk. § 61, des Nachmanides zu Genes. K. 9, 8 (vergl. מ"כ) und der Handschrift H. sehr kurz gelautet haben.

Von einer andern Art sind die Zusätze, welche den ursprünglichen Text selbst nicht corrumpiren, sondern ihm sich bloß anschließen und dadurch die Erörterung über dasselbe Thema vergrößern, sowie dem Werk selbst eine erhebliche Ausdehnung geben.

I. „c. 75 f. 84 d Z. 9." In dieser Stelle kommen vier ר"א vor:

1) זהו שנאמרה ברוה"ק ע"י שלמה מלך ישראל,

2) אל תתן ה' מאויי רשע וגו',

3) בא וראה מה כתיב למעלה,

4) למה שלח יעקב אצלו שלוחים.

Darauf folgt:

5) ויצו אותם לאמר אמרו לו,

6) ר"א ויהי לי שור וחמור, שור זה יוסף וכו',

7) ויאמר אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו באותה שעה וכו'.

Jalk. z. St. § 32 kennt das 3te, das er finngemäß auf die פתיחות unmittelbar folgen läßt, das 5. (conf. Jalk. Psalm § 633 und עץ יוסף), welches Raschi nicht vor sich hatte, das 6te u. 7te, die er in die richtige Reihenfolge stellt. Msc. H. hat abweichend von unserem Midrasch sowohl wie vom Jalk. das 1ste und 3te auf מלאכים folgen lassen, was insofern gerechtfertigt erscheint, als ר"א וישלח יעקב מלאכים beide Male die Einleitungsworte bilden, während bei uns die ר"א hinter ויהי לי שור stehen, und das 2te bloß וישלח יעקב an der Spitze trägt; beim 3ten hat Msc. H. den bedeutsam abweichenden Schluß: אמר עשו הרשע הגיע

---

1) 2) 3) 2 Mal je 3 Aussprüche: 3 beim Scheiden und 3 auf der Reise. 3 Amoräer: Pes. 87b und B. r. Sect. 35 ואוחרנא des B. r. und b. Moed Katan 9a, das. 2 ואוחרנא und Pes. 88a, והיתה und Pes. 87b. Diese Erklärung scheint dem ursprüngl. B. r. und die Auslegung des Dritten dem b. Moed Kat. a. a. O. entlehnt zu sein; .... שנ"א und j. Pea I 15d, בהתהלכך und b. Sota 21a.

הקב'ה לכבוד זה שוב אינו יכול לו לכך ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה ואח"כ וישלח יעקב מלאכים, bei uns dagegen lautet diese Stelle (ebenso Jalk.) אמר עשו הרשע הניעו הקב"ה לכבוד זה שוב אינו יכול לו ד"א וישלח יעקב מלאכים וכו'. Demnach scheinen das 2te und 4te jünger als das 1ste und 3te zu sein; das 4te, welches weder Jalk. noch Msc. H. kennen, dürfte so entstanden sein, daß ursprünglich das ד"א wie im Jalk. zu ויצו, das וישלח יעקב wie Msc. H. noch zum 3ten als Schluß gehört hat. Jedenfalls stehen die 4 ד"א, welche Msc. M. ganz und gar nicht hat, in unseren Ausgaben nicht am richtigen Platz und müssen vor מלאכים gesetzt werden. Was nun das 5te anbetrifft, so dürfte es an die Controverse zwischen R. Jehuda und Rabanon gleich wie im Jalk. mit ד"א ursprünglich sich angeschlossen haben; scheint aber bloß eine 2. Recension zu sein, welche am Anfang des Capitels steht.

Aus dem Umstand, daß selbst das 7te, welches vollständig in der Sprache der jüngern Agada dargestellt ist, Jalk. bekannt ist, ergiebt sich das Alter dieses Passus.

II. „c. 84 f. 93b, Z. 8 bis ib. c Zeile 10."

1) וישב יעקב בך אמרו חכמים אלה תולדות יעקב יוסף וכו',

2) ד"א וישב יעקב כך אמרו חכמים לא נהנה יעקב אבינו וכו',

3) ארשב"נ אלה תולדות יעקב יוסף וכו'.

Das dritte kennt nicht bloß Manuscript H., Raschi und Jalkut, sondern bereits Bamidbar r. Sect. 14, das sogar manche erklärende Aenderungen vorgenommen (עץ יוסף scheint diese Stelle in Debarim bloß als Differenz zu betrachten, in Wahrheit aber ist bei uns עושר fälschlich für עשר geschrieben, wie es Jalk. und Msc. H. richtig bringen, und bedeutet dann (עֶשֶׂר) = Zehn = עשרה ברכות). Dieses Citat in Bamidbar. r., der Schlußsatz das. (חא לפי שהיה יוסף דומה לאביו לכך נאמר אלה תולדות יעקב יוסף ולכך נאמר שניהם מלאים וגו' על יעקב ויוסף), sowie der Anfang (אתייא כההיא דארשב"נ), wo dieser Ausspruch vorausgesetzt und hier zu einem andern Zweck verwendet wird, zeigen deutlich, daß diese ganze Stelle nicht das eigene Einschiebsel irgend eines Abschreibers sein kann, sondern einem Midrasch zur Genesis, einer zweiten Recension des B. r. (vergl. Tanchuma z. St. wie פ' מקץ) angehören muß, die allerdings nicht jung ist.

Ebenso der Anfang dieser Section: ד"א וישב יעקב וגו' (תאמר אברהם היה מגייר ושרה לא היתה מגיירת, וכו' אלא מלמד שא'א מכניסן (תחת כנפי) לתוך ביתו וכו' אלא מלמד שא'א מכבניסן לתוך ביתו ומאכילן ומשקן ומקרבן ומכניסן תחת כנפי השכינה).

Im Vergleich zu B. r. Sect. 39 enthält diese Stelle zahlreiche Zusätze, weitere Ausmalungen u. einen entschieden spätern Stil, der nur der jüngern Hagada eigen ist; aber dieselbe Stelle bringt der Midrasch zum Hohenlied, wo diese Zusätze noch überboten werden: I. 3: מלמד שהיה א"א מכניסן לביתו ומאכילן ומשקן ומאהיבן ומקרבן ומגיירן ומכניסן תחת כנפי השכינה וכו' הא למדת וכו' כאלו הוא בראו ויצרו וריקמו וכו'. So enthält auch Sect. 91 לעולם אין ... eine Wiederholung und eine neue Recension des in B. r. Sect. 56 Dargestellten (vergl. Ester. r. Sect. 9, Midr. Schochar Tob. Sect. 22) und dürften überhaupt die zahlreichen Wiederholungen in B. r., welche oft ganz nahe auf einander folgen, bald den Copisten, bald einer zweiten Recension zuzuschreiben sein.

Auffallend ist es, daß das 1ste, welches sich auf Vers 2 bezieht, mit וישב יעקב eingeführt ist, das darauf folgende ד"א aber Vers 1 erklärt. Das 2te, das besser an ד"א וישב וכו' sich anschließen würde, findet sich weder im Jalk. noch in Raschi und Msc. H.

III. „c. 88 f. 98 d." Diese Interpolation, welche vollständig in der Form der bekannten Selicha „מי שענה לאברהם וכו'" (vgl. b. Taanith S. 15 a) abgefaßt ist, dürfte einem Copisten angehören.

Dieser Copist scheint von dieser Stelle im Midrasch: שר המשקים שכחך ואני לא אשכחך poetisch angeregt worden zu sein und in dieser Stimmung das Angedeutete weiter geführt zu haben: an die eben betrachtete Gottesfügung, welche so wunderbar in Josephs Leben eingegriffen, knüpft er die Wunder der Vergangenheit und die Hoffnungen der Zukunft an.

Auf IV. („c. 91 f. 102 a bis ib. c Mitte") macht bereits R. Samuel Jaffe Aschkenasi im יפ"ת aufmerksam mit dem Hinweis auf Midrasch Tanchuma z. St., dem diese ganze Agada entlehnt ist. Zum Anfang vergl. auch Pes. d. K. S. 196 b. Der Passus והכניסו בבית האסורים ונתן bis מפני שהוא רחפו לבור findet sich

im Tanchuma zu וישב S. 16a (ed. Frankf.); ... ד"א וכי במצרים ... יש שבר יש סבר ... הי' יעקב ... ist noch jünger als Tanchuma, weil Aussprüche des Tanchuma selbst (S. 15a) und des B. r. (vergl. den Beginn des Capitels) zu einer zusammenhängenden Agada verwebt sind; ebenso jung ist in B. r. daselbst der Satz: בזמן שאדם עשיר יש לו פנים... ובזמן שאדם עני אין לו פנים... לכך מונע בר, welcher den vorangehenden Passus aus Tanchuma שלא התחיל הרעב אלא בעשירים, שאין פני... אלא עשירים erklären soll.

V. („c. 93 und f. 104d Zeile 3 bis unten Zeile 4") und VI. (f. 105a), welche unmittelbar aufeinander folgen, nehmen mehrere Seiten ein und enthalten ganz nach der Art der jüngern Agada fortlaufende, ununterbrochene Erzählungen. Diese seitenlange Stücke können unmöglich Interpolationen der Abschreiber sein oder gar in den Text hineingerathene Glossen; sie scheinen vielmehr von einem jüngern Agadisten zu stammen, der sie mit dem ursprünglichen B. r. verbunden, wie dies Z. (G. V. S. 254) in Bezug auf die 5 letzten Sectionen entschieden nachgewiesen hat, welche doppelte Recensionen und Wiederholnngen aus den frühern Sectionen enthalten und sogar theilweise weit jünger als der Tanchuma sind. Zu dieser Gruppe von Zusätzen gehört auch die ganze Section 95, welche zum größten Theil dem Tanchuma entnommen ist. Der Anfang, das Proöm כתיב זאב וטלה ירעו כאחד וגו' bis ואין חיה רעה אלא ארי findet sich wörtlich im Tanchuma dieser Sidra S. 16d wieder und scheint daselbst älter und correcter zu sein.

Wenn nun schon die Stellen in B. r., welche einer jüngern, sonst unbekannten Agada angehören (S. 117 ff.), vermuthen lassen, daß B. r. nicht bloß Glossen, sondern a u c h e i n e 2. R e c e n s i o n e r h a l t e n, so erheben diejenigen agadischen Bestandtheile dieses Midrasch, welche verschiedene Aussprüche des jerusalemischen und babylonischen Talmuds verbinden (S. 110—112), diese Vermuthung zur hohen Wahrscheinlichkeit und darf eine planmäßige Durchführung dieser Recension in den nicht wenigen Passus erkannt werden, in welchen offenbar das ursprüngliche B. r. durch erklärende und erweiternde Einschiebsel gänzlich verwischt wurde (S. 114—116).

Zu demselben Resultat aber, daß diese Arten von Bearbeitungen ergeben, kommt auch Frankel auf einem andern Wege.

Aus einem Vergleich des B. r. mit dem j. Talm. wird in der „Introductio in Talmud Hierosolymitanum“ S. 51b — 53a gefolgert: B. r. bestehe aus zwei Theilen: in dem einen herrsche das Idiom des jerusalemischen Talmud, das aramäische, in dem andern das der babylonischen Gemara, das neuhebräische; jene Partien seien älter, daher früher in das B. r. aufgenommen worden, diese jünger, daher später in dieses Agadawerk hineingekommen.

Die Erzählung von dem Mißerfolg des R. Levi b. Sisi in Sect. 81 ist, wie Fr. bemerkt (a. a. O. S. 52b), eine Uebertragung des in j. Jebam. XII aramäisch Dargestellten in's Hebräische und enthält viele erweiternde Züge. Außerdem aber stört[1]) sie den Zusammenhang und hebt den Parallelismus[2]) des künstlerisch gebauten Proöms auf, weist aber auch ein Glossem[3]) auf, wodurch es sich als Produkt einer zweiten Recension legitimirt.

Derselben Klasse gehört auch die Predigt R. Joses Sect. 80 (j. Sanhedr. II) und Sect. 54 (j. Therum. VIII, 46a, Pesikta d. K. 79b) an.

Dagegen läßt sich aus Sect. 5 (j. Kilaim I, 27b) schon deshalb nichts schließen, weil, wie Fr. selbst a. a. O. S. 52b zugesteht, diese Stelle im j. Talm. ursprünglich anders[4]) gelautet

1) 2) Das Proöm in B. r. ist so gegliedert, daß zu dem Vers אם ... נבלת 4 Erklärungen gegeben werden: von Ben Asai, R. Akiba, R. Abba b. Kahena, R. Judon, von denen die 3 ersten nur auf den Vers sich beziehen, die 4te aber in das Thema einmündet (vergl. Theil I S. 30). Der fragliche längere Passus aber erscheint zwischen R. Akiba's und R. Abba's Auslegungen und stört den Parallelismus der einzelnen gleichen Glieder; schließt sich aber R. Akiba's Ausspruch an, der selbst nur durch das Kunstvolle des Proöms herbeigezogen wird, und hängt sogar mit Ihm nur in dem Schlußsatz zusammen. Vergl. dagegen j. Jeb. a. a O.

3) Ein kundiger Glossator scheint es passend gefunden zu haben an jene Agadastelle, in welcher der Vers 4 אבל .. אמת behandelt wird, den an den Vers anklingenden Ausspruch des j. Sanhedr. I anzuschließen. (Vergl. Debar. r. I, Schir ha-Schirim r. Sect. I.)

4) Das .. ואם כן למה und das darauf folgende למה und das unverständliche ואתיא כיי ר' נתן.

haben muß; sodann dürfte auch dieser Passus in B. r.[1]) sowie Sect. 2[2]) (j. Chagig. II 77a) zur dritten,[3]) Sect. 10[4]) (j. Sabb. VI, 8c) zur zweiten[5]) Kategorie der Zusätze zu zählen sein.

In Sect. 91 (j. Berach. VII, 11bc) ist die seitenlange halachische Erörterung und Erzählung von Simon b. Schetachs Wiederkehr ein einfaches Glossem, das der Copist selbst nicht interpoliren[6]) wollte.

Sowie dieser letztere Passus uns vorliegt, weicht er allerdings von dem j. Berachoth ab; nach der Lesart Pseudo-Raschi's aber zur Stelle stimmt er Wort[7]) für Wort mit ihm überein. Wir müssen daraus schließen, daß selbst dieses Glossem später geändert wurde.

Wenn nun Fr. a. a. O. S. 53a aus Sect. 80, 81 und vielleicht auch aus Sect. 2 und Sect. 5 schließt, daß in B. r. Theile sich finden, die später als das eigentliche B. r. sind, d. h. das uns B. r. nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern durch Glossen und Bearbeitungen einer zweiten Recension bereichert vorliegt, so muß dem

---

1) Vergl. Sect. 10 und 20; ניחא und j. Kil. a. a. O. ... יפה נתקללה.

2) Vergl. oben S. 39.

3) S. 114 ff.

4) Vergl. S. 79.

5) S. 110 ff.

6) B. r. Sect. 91 להלן ... נאמר כאן und j. Megilla IV, 75b. Vgl. Sachs Beiträge Bd. I, S. 160.

7) Der uns vorliegende Text stimmt mit Kohel. r. Sect. 7, nach Pseudo-Raschi's LA. mit j. Berach. überein.

Der uns vorliegende Text des B. r. und Kohel. r.	B. r. nach Raschi's LA. und der j. Talm.
ולית להון	—
אתון ואמרין לישנא בישא	אול לישנא ביש
(Kohel. r. scheut die Metapher.)	
אמרין ליה מרא מלכא	אמרין ליה
מלין דאורייתא	מלין דחכמה
u. s. w. ...	...

Indeß folgt B. r. selbst in der gegenwärtigen Gestalt mehr dem j. Talm. als dem Koh. r., in dem mehrere Wendungen aus b. Berach. 48a mit dem j. Berach. a. a. O. zu Einem verbunden sind. Vgl. Grätz's Gesch d. J. Bd. III, N. 12 S. 473 irrthümliche Feminin-Form u. P. Raschi das.

vollständig beigestimmt werden und haben uns 3 zum Theil verschiedene Momente dasselbe Ergebniß geliefert.

Daß aber der Unterschied, welcher in Introduct. a. a. O. zwischen den in aramäischem und den in neuhebräischem Idiom dargestellten Agadoth gemacht wird, sich nicht aufrecht erhalten läßt, beweisen gerade die daselbst citirten Stellen, von welchen die einen nichts als Glossen[1]) sind, die andern[2]) zur zweiten und dritten[3]) Gruppe von Bearbeitungen gerechnet werden müssen und gleich Sect. 80 und 81 einer zweiten Recension angehören.

Ferner sind in Wahrheit weder jene Stellen wie Section 80 und 81 rein hebräisch, noch diese, wie Sect. 33, bloß aramäisch und kann hierbei nur von einem Mehr oder Weniger die Rede sein. Da aber selbst in den jenen Stellen (80 und 81) entsprechenden Parallen des jerusalemischen Talmud nicht wenig neuhebräische Wendungen sich finden, so wird die Differenz geringfügig und kann auch aus ihr diese bedeutsame Folgerung nicht gezogen werden. Schließlich muß noch hervorgehoben werden, daß der aramäische Charakter jener Agadoth durchaus keine Gewähr für ihr Alter bietet. So kommt B. r. Sect. 10 ein Passus in aramäischem Idiom vor, der entschieden eine Glosse ist — in Sect. 91 erhält selbst eine Glosse aramäische Zusätze. — In Midrasch Kohelet[4]) r. Sect. 9, dessen Redaktionszeit höchstens in das[5]) 9. Jahrhundert fällt, lautet eine Randbemerkung aramäisch — in B. r. Sect. 67 ist ein aramäisch abgefaßter Zusatz in den Text hineingerathen, der erweislich jünger ist als Aruch (s. v. שמן 2).

Es könnte daher höchstens — und auch das nur im Allgemeinen — die Thätigkeit der Copisten von der einer zweiten Recension unterschieden werden; jene geben ihr Original in

1) Sect. 91.

2) Sect. 5, Sect. 2, Sect. 10; über Sect. 33 u. 65 vgl. IIb „Ueber das Verhältniß . . . S. 80 ff.

3) Vgl. oben N. 2. 3, 4 S. 122.

4) G. V. S. 130 Anm. 6 und „Rabia“ 11d.

5) G. V. S. 265.

treuer, diese in geänderter Gestalt wieder und demgemäß gehören jenen Zusätze und Glossen, diesen Uebertragungen und Bearbeitungen an.

III. Ueber die Capiteleintheilung in Ber. r.

B. r. besteht, so wie es uns vorliegt, aus 100 Parascha's. Als gesichert kann jedoch angenommen werden, daß R. Nathan, Verf. des Aruch, wahrscheinlich auch Tosaphot und Nachmanid. von einer Capitelzählung noch nichts wußten. (Ueber Aruch vergl. G. V. S. 178 Anm. d, Tosaph. und Nachman. citiren bei einer Stellenangabe gleichwie Aruch nur den Wochenabschnitt: Baba Kama S. 38b s. v. נשא: בב"ר סוף פר' ויצא, Aboda Sara 44a s. v. מפליא, Nachmanides zu Genesis 43, 20 (Sect. 12): ובב"ר בסדר בראשית.)

Stammt demnach die Eintheilung in numerirte Capitel aus einer spätern Zeit, so ist es nichts destoweniger zweifellos, daß der Redaktor selbst B. r. gegliedert und nicht bloß der schon gegebenen Eintheilung in Sidra's gefolgt, sondern sich auch innerhalb einer Sidra das massenhafte Material in Unterabtheilungen zu theilen genöthigt gesehen haben dürfte. Zunz (G. V. S. 178) hat bloß seinen Zweifel ausgesprochen, ob die einzelnen Parascha's ursprünglich ihre gegenwärtige Abtheilung hatten; die Technik des Midrasch jedoch liefert viele Momente zur Beurtheilung der gegenwärtigen und zur Feststellung der ursprünglichen Eintheilung.

Nach einer Hypothese Rapoport's (Erech Millin S. 171) werden die 100 Parascha's auf 88 reducirt. Er geht davon aus, daß Sonnabend bis zur Mincha-Zeit das Lesen der Hagiographen verboten war, weshalb die meisten Vorträge am Sabbath Nachmittag Themata aus Hagiographen behandelten, um mit denselben die Vernachlässigung am Vormittag gleichsam zu compensiren. Daher sucht auch R. an die Spitze einer jeden Parascha einen Vers aus Hagiographen zu stellen. Um nun diese Hypothese mit aller Strenge durchzuführen, wird ein doppelter Weg eingeschlagen: entweder müssen alle die Pethichot, welche an der Spitze einen Vers aus

Propheten und Pentateuch haben, gestrichen und als spätere Zusätze erklärt werden; oder alle derartige Parascha's sind ursprünglich nur ein Theil der vorangehenden gewesen und erst später behufs Vertheilung der großen Stoffmasse getrennt und abgesondert worden. Jenes ist der Fall in Sect. 46, 53, 80, 83, 84. Dies sind nämlich Parascha's, deren erstes Proöm einen Vers aus Pentateuch oder Propheten behandelt, weshalb sie auch R. als spätere Zusätze erklärt. Recht eclatant zeige sich der Charakter des spätern Zusatzes bei prophetischen Proömien in Sect. 53, wo sich das 1. Proöm, welches einen Vers aus Ezechiel zum Text hat, auf V. 1b, während sich das darauf folgende 2te auf V. 1a bezieht. Zunächst ist dem gegenüber geltend zu machen, daß ein derartiges Hysteron-Proteron in B. r. so ungewöhnlich nicht ist: das 1. Proöm Sect. 55 bezieht sich auf XXII 2, das darauf folgende 2te dagegen schließt mit XXII 1. Vgl. Sect. 44, 49, 50. Sodann steht zwar am Schluß des 2. Proöms die erste Vershälfte וד' פקד את שרה, dabei aber auch וגו', das R. zwar nicht anführt, sich jedoch auf den 2. Vers des C. XXI beziehen muß, jedenfalls beziehen kann, während gerade das 1. Proöm den 1. Vers behandelt. Der Schluß lautet nämlich: אבל אני שאני בשר ודם קיים היום מת למחר בין חי בין מת למועד הזה את חובקת בן, מה כתיב שם ותהר ותלד בן למועד הזה כעת חיה כאשר דבר אליה אלישע. דבריו של בו"ד מתקיימים ודבריו של הק"בה אין מתקיימין וד' פקד את שרה כאשר אמר וגו' (ויעש ד' לשרה כאשר דבר. V. 2. ותהר ותלד שרה בן לזקוניו למועד אשר דבר אותו אלהים).

In Sect. 46, 81, 80 streicht R. die Pethichoth, welche Verse aus נ"ח behandeln, ohne irgend einen andern Grund weg. Wie kühn und gewagt diese Hypothe ist, zeigt sich recht scharf in Sect. 80. Das. beginnen die drei ersten Proömien mit Versen aus Propheten; nun meint R. das 1. Proöm hätte irgend ein späterer Sammler dem J. entlehnt (vergl. Excurs II) und das 2te? „עד וכחכי איש גרודים“. Dieses עד ist inclusive zu fassen, also dieses ist auch ein Zusatz (findet sich aber nicht im J.), und das 3te? — „ושם עוד הוספה קטנה“. Aehnlich wird in 46 und 84 verfahren. —

Anders verhält es sich mit dem zweiten Theil dieser Hypo-

these, in welchem Parascha's, die bald gar keine, bald nur hagiographische Pethichoth haben, mit den vorhergehenden zu einer einzigen verbunden werden. Für die Zusammenfassung jener mit den vorangehenden Parascha's spricht noch ein inneres Moment, daß nämlich in der Regel eine jede Parascha mit einer Pethicha, einer Art Einleitung versehen ist. Da nun die Eintheilung in eine bestimmte Anzahl von Parascha's aus einer spätern Zeit stammt, so kann nur die Pethicha, die Einleitung, welche als solche durch bestimmte ihr eigene Termini gekennzeichnet ist, den Beginn einer neuen Parascha charakterisiren. Wir sind demnach berechtigt, alle diejenigen gegenwärtigen Parascha's, welche gar kein Proöm an der Spitze tragen, für Theile und Fortsetzungen der vorhergehenden zu betrachten. Aus diesem Grunde dürfen wir übereinstimmend mit Rapap. 12, 13, 14, 15, 24, 25, 34, 35 (hierfür läßt sich noch geltend machen, daß das ד"א כתיב לכל זמן וכו' עד שנשבע וכו' der Sect. 34 sich nur auf das in Sect. 35 Enthaltene bezieht; wäre nun Sect. 35 richtig getrennt, so hätte dies in Sect. 35 stehen müssen) 16, 17, 18, für eine Parascha betrachten. Wenn aber R. behauptet, daß auch 75, 76, 77 (Sect. 76, welche so wie sie uns vorliegt, mit keiner Pethicha versehen und sonach mit 75 zu einer Parascha verbunden werden müßte, trägt jedoch im M. H. eine Pethicha an der Spitze, die folgendermaßen lautet: ר' פנחס בשם ר' ראובן פתח כתיב בטח בר' ועשה טוב שני בני אדם, bei uns dagegen findet sich bloß: ר' פנחס בש"ר ראובן שני בני אדם וכו') 49, 50, 55, 56, 59, 60, 94, 95, eine Parascha bilden, so können wir uns ihm nicht anschließen, da dies lediglich auf Grund seiner Hypothese geschieht, deren Unhaltbarkeit weiter unten vollständig nachgewiesen wird. Daß R. 59, 60, 55, 56 zusammenfaßt, hat allerdings noch den Nebengrund, daß diese Stellen in der Genesis zusammengehören, um ein und denselben Punkt sich drehen („פ' אליעזר עבד אברהם „כל פ' העקדה ביחד). Alsdann müßten aber auch 66 u. 67, 68, 69 u. 70; 19, 20 u. 21; 24, 25 u. 26; 27, 28 u. 29; 42 u. 43; 86 u. 87 für eine Parascha gehalten werden, was nach R. selbst nicht anzunehmen ist. — Dieser Betrachtung zufolge werden die gegenwärtigen 100 Parascha's auf 93 reducirt (12 u. 13; 14 u. 15; 24 u. 25; 34 u. 35; 16, 17 u. 18; 75 u. 76) und ergeben sich 5 Paraschas, die mit nicht hagiographischen Versen beginnen. Im Ganzen sind es also: die 6 obengenannten, es kom-

men zunächst hinzu: 11 Paraschas (31, 46, 53, 80, 83, 84, 77, 50, 95, 56, 60), sodann 3 Paraschas, welche R. unbeachtet gelassen, 24, 85, 86. 14 Paraschas sind demnach mit Proömien versehen, welche nichthagiographische Verse behandeln. In jedem der 4 übrigen Midraschim hat R., wie er selbst gesteht, verschiedene Paraschas gefunden, welche mit nichthagiographischen Proömien anfangen. In der Pesikta d. K., die aus 32 Piskoth besteht, finden sich 6, welche nicht hagiographische Pethichoth an der Spitze haben: P. XIII p. 110b (Jesaia), XIV p. 49a (Hosea), XXI p. 143b (Jesaia), XXV p. 157a (Amos), XXX p. 189b (Jesaia), XXXII p. 196a (Jesaia). — Läßt sich aber auch im Einzelnen Rapoports Hypothese nicht streng durchführen, so scheint sie doch im Allgemeinen richtig zu sein und den einzigen Grund für die überaus reiche Anzahl der hagiographischen Proömien zu bilden, die, wenn bloß die Anfänge gerechnet werden, sich auf 80 belaufen und alle zusammengenommen auf 183, während nur 9 Proömien Verse aus Pentateuch, 39 Proömien Verse aus Propheten behandeln. Liegt es ja nicht fern, daß die meisten Vorträge am Sabbath-Nachmittag Themata aus Hagiographen zum Gegenstand der Betrachtung hatten, nicht bloß um sie zu entschädigen und auszuzeichnen, sondern auch dadurch zu verhindern, daß das Verbot, welches gegen das Lesen derselben am Sonnabend Vormittag gerichtet war, eine gänzliche Vernachlässigung zur Folge habe. Allein wenn 51[1]) Proömien Verse aus Proverbien zum Text haben, dagegen ganz Esra, Nehemia, Chronik keinen einzigen Text liefern, was nach R.'s Hypothese unerklärlich bleibt, so liegt es auf der Hand, daß der Grund in dem Spruchreichthum der Proverbien liegt, die dadurch passende Texte in Fülle darzubieten geeignet waren. Daher kommt es auch, daß Job 33[2]), Kohe-

1) B. r. Section 1, 2, 3, 9, 10, 11, 14, 20, 21, 30, 34, 38 (2 Pr.), 44 (3 Pr.), 45, 47, 49, 52 (3 Pr.) 54, 57 (3 Pr.), 59 (3 Pr.), 60, 62, 63 (2 Pr.), 64, 67 69, 72, 75 (2 Pr.), 80 (2 Pr.), 81 (2 Pr.), 82 (2 Pr.), 83, 84, 87, 89, 93, 94.

2) B. r. Sect. 8, 12, 16, 21, 24, 28, 29, 30, 31 (2 Pr.), 36 (2 Pr.), 48 (2 Pr.), 50, 52, 53, 61, 66, 79 (3 Pr.), 80, 84 (2 Pr.), 87, 89, 91 (2 Pr.), 93 (3 Pr.).

leth 17,[1]) dagegen Exod 2,[2]) Leviticus 3,[3]) Numeri 2,[4]), Deuteronom. 2,[5]) Daniel 1,[6]) Cantic. Cant. 4,[7]) Thren. 1,[8]) Hosea 4,[9]) Micha 3,[10]) Habak. 1,[11]) Joel 1,[12]) Amos 2,[13]) Maleachi 1,[14]) daher auch die Psalmen 76,[15]) während Sam. 1,[16]) Reg. 2,[17]) Jesaias 14,[18]) Jeremias 5,[19]) Ezechiel 5[20]) Proömien geliefert. Und wie ferner, wenn die ganze Grundlage, auf der sich diese Hypothese aufbaut, unsicher wäre?

In der Mischna Sabbat. 115 heißt es: אין קורין בהן (בכתובים) מפני וכו'. Nach Raschi z. St. u. Tosaph. 24a s. v. שאלמלי ist unter קורין nur Haphtara-Verlesen zu verstehen, allein selbst nach R. Halevi, der קורין mit „lesen" wiedergiebt, geht jedoch aus der Begründung מפנו ביטול בית המדרש klar hervor (Gemara p. 116b), daß nur die Lectüre, nicht das Studium verboten war, daß nur der Laie nicht durfte, nicht aber der Redner.

---

1) B. r. Sect. 9, 19, 27 (2 Pr.), 33, 34, 39, 42, 46, 55, 58, 61, 80, 89 (2 Pr.).

2) B. r. Sect. 48, 82.

3) B. r. Sect. 48, 65, 82.

4) Sect. 53, 72.

5) Sect. 77, 82.

6) Sect. 21.

7) Sect. 39 (2 Pr.), 66, 90.

8) Sect. 78.

9) Sect. 46, 56, 80, 86.

10) Sect. 42, 55, 85.

11) Sect. 53.

12) Sect. 82.

13) Sect. 31, 93.

14) Sect. 85.

15) Sect. 1 (2 Pr.), 3 (2 Proöm), 4, 5, 6 (2 Pr.), 7, 8, 10, 20, 22, 23, 24 (2 Pr.), 26 (2 Pr.), 32 (3 Pr.), 33 (2 Pr.), 34, 37, 38, 39 (2 Pr.), 40 (3 Pr.), 41, 42, 43, 44, 48, 49, 51, 53 (3 Pr.), 55 (2 Pr.), 58, 59 (3 Pr), 61 (2 Pr.), 62, 64, 65 (2 Pr.), 69, 70 (3 Pr.), 71 (2 Pr.), 73 (3 Pr.), 74, 75, 79 (4 Pr.), 82 (2 Pr.), 87, 89, 91, 92 (2 Pr.), 93.

16) Sect. 72.

17) Sect. 53, 80.

18) Sect. 24 (2 Pr.), 29, 36, 38, 43, 44, 48, 53, 60, 84, 85 95 (2 Pr.).

19) Sect. 38, 39, 75, 82, 85.

20) Sect. 31, 50, 53, 80, 83

Ausdrücklich sagt dies die Tosephta Sabbatt Perek 14: אעפ"י שאמרו אין קורין בכתבי הקדש אבל שונין בהן ודורשין בהן und Midrasch Echa r. zu Cap. 4, 20 (Parallelstelle Vajikra rabba Sect. 15): רבי ור' ישמעאל בר' יוסי היו יושבים ופושטין במגלת קינות ערב תשעה באב שחל להיות בשבת עם חשיכה וכו' וכו' אר' ישמעאל בר' יוסי ממנו למדנו ג' דברים לא שספוג וכו' ואין קורין בכתבי הקדש אלא מן המנחה ולמעלה אבל שונין בהם ודורשין בהן ואם היו צריכין לבדוק ולקרות מביאין וקורין.

IV. Die Proömien in B. r. und Pesikta derabbi Kahena.

Es ist hier der Ort, auf die Abhandlung „zur Composition der agadischen Homilien" von Dr. J. Theodor näher einzugehen. Sie ist in Frankel's Monatsschrift, 28. Jahrg. erschienen (S. 97—113, vgl. S. 575) und enthält im ersten Theil eine Betrachtung über die Proömien in der Pesikta derabbi Kahena, in dem zweiten die Darstellung der Quellen des Midrasch Schir ha-Schirim Rabba (S. 337). Diese zwei grundverschiedenen Arbeiten sind unter dem Titel „zur Composition ꝛc." vereinigt worden. Wir haben es hier mit dem ersten Theil zu thun, in dem zunächst die äußere Form der Introduction (S. 112) und des Schlusses (S. 167), sodann das Wesen der Proömien, die einfachen (S. 170) und die zusammengesetzten (S. 171—173) Petichot betrachtet werden. Was die Introductions-Formeln anbetrifft, bemerkt der Verfasser (S. 112), daß ר' . . פתח und וש"ה die gebrauchtesten seien und daß der Text an der Spitze eines Proöms sehr häufig ohne jede Formel stehe, wofür er aber den Nachweis nicht liefert; etwas ungenau sind auch die Angaben über die הה"ד- und כתיב-Formeln. Wir wollen den Gebrauch der verschiedenen Introductionsformeln in der P. d. K. genauer fixiren.

1) Ohne jede Formel beginnt die Pethicha 69 Mal: (3 Mal S. 2a, 2b, 5a; 1 Mal: S. 12b; 2 Mal: S. 22b, 26a; 2 Mal: S. 36a, 38a; 3 Mal: S. 41b, 46a, 47a; 2 Mal: S. 59a, 60a; 2 Mal: S. 62b; 1 Mal: S. 70a; 1 Mal: S. 73a; 6 Mal: 79b, 81b, 82a; 7 Mal: S. 95a, 96a, 97a, 97b, 98a, 98b; 1 Mal: S. 101b; 2 Mal: S. 116b; 1 Mal: S. 120a; 7 Mal: S. 124a, b, 125a, 126a, b; 4 Mal: S. 129b, 130b, 131a, b; 3 Mal: S. 137b, 138b, 139a; 1 Mal: S. 141a; 1 Mal: S. 144a; 1 Mal: S. 146a; 9 Mal: S. 157a, b, 158a, b, 159a, a, b; 1 Mal: S. 168b; 1 Mal: S. 179a; 5 Mal: S. 189b, 190b, 191a, 192a, b; 2 Mal: S. 196a, b).
2) mit ר' ... פתח 48 Mal: (4 Mal: S. 11a, 11b, b, 14b; 5 Mal; S. 24a, 24b, 25a, a, a; 2 Mal: S. 30a, 33b; 4 Mal: S. 44a: 45b, 46a, 51b; 2 Mal: S. 62a, 62b; 2 Mal: S. 75a, b; 4 Mal,

S. 100b, 101a, 102a, a; 6 Mal: S. 110b, 111a, b, b, 112a, a: 4 Mal: S. 119a, b, b, 120a; 1 Mal: S. 144a; 7 Mal: S. 150b; 151b, b, b, 152b, b, 153a, b; 5 Mal: S. 167b, 170a, 171a, a, a, 2 Mal: S. 178a, a; 1 Mal: S. 198b).

3) mit זש"ה 8 Mal: (1 Mal: S. 1a (?); 1 Mal: S. 10a (?); 1 Mal: S. 29b; 1 Mal: S. 57a (?); 4 Mal: S. 76a, b, 77b, b; 1 Mal: S. 98b; 1 Mal: S. 123b (?); 6 Mal kommen hinzu, 1 Mal: S. 134a (?); 1 Mal: S. 143b (?); 1 Mal: 157a; 1 Mal: 176a), die aber zweifelhaft sind, da sie bald in 2 Manuscripten (Msc. Carmoly und Oxford, Carmoly und Parma), bald nur in einem sich befinden (Parma oder Carmoly).

4) mit הה"ד 7 Mal: (1 Mal: S. 68b; 1 Mal: S. 149b; 1 Mal: S. 174b; 4 Mal: S. 179b),

5) mit כתיב 1 Mal, 2 Stellen (2 Mal: S. 21a (?), 22a (?); 1 Mal: S. 147a) sind zweifelhaft, da hier nur die ältere Pesikta in Betracht gezogen wird. Die entschieden jüngeren Piskoths, wie S. 103a—105b, worüber weiter unten, die 24. und 31. sind außer Acht gelassen worden. Diese 2 Stellen aber S. 21a, 22a sind nicht bloß deshalb, weil sie Msc. Carmoly und Oxford (Bub. Anm. „2") nicht kennen, sondern auch aus inneren Gründen (vgl. S. 21b: לכך נאמר זכור und 22a כתיב זכור וכתיב אחד ... ,לכך נאמר לץ תכה) als jung zu betrachten.

Schon aus den Eingangsformeln ergibt sich, daß die P. d. K. auf einer weitern Stufe der Entwicklung steht: כתיב ist in B. r. nächst פתח die häufigste Formel (vergl. S. 20), in der P. d. K. kommt sie nur ein Mal vor; זש"ה dagegen, welches in der Pesikt. d. K. nächst פתח am gebrauchtesten ist, findet sich im B. r. nur einmal und ist auch an dieser einzigen Stelle verdächtig (vergl. S. 22); זש"ה aber herrscht in den späteren Agadoth fast durchgängig (vergl. S. 22). Eine Vergleichung der Schlußformeln in den beiden Agadawerken führt zu einem ähnlichen Resultat. Der Verfasser von „zur Composition &c." erkennt (S. 167a) die Formenstrenge der Pesikta darin, „daß ihr Urheber für sämmtliche Proömien einer Piska sich immer derselben Formel bedient &c." und belegt seine Behauptung mit 10 Stellen.

Indeß finden sich unter diesen 10 Piskoth 2, in welchen nicht alle Proömien den gleichen Schluß haben: P. 25 (nicht 7, sondern 8) schließt das 9. Proöm (S. 159b) ... חייך שבן בנך שובה ישראל, das 10. aber ואח"כ הוא מחזירן ... ש"ד; in P. 28 (nicht 4, sondern 3) haben die darauf folgenden 4 Proömien einen von den vorhergehenden und auch von einander abweichenden Schlußsatz (178a, 181b). Wenn aber auch von diesen 10 Piskoth eine jede für ihre Proömien einen und denselben Schluß hätte, so läßt sich doch nicht allgemein behaupten, daß in jeder Piska sämmtliche Proömien gleich schließen, da dies unter 28 Piskoth (4 sind jung: P. 24, 26 (?), 29 31) bei 18 nicht der Fall ist. Wir wollen daher auch diesen Punkt genauer feststellen.

I. Piskoth, in welchen sämmtliche Proömien derselben Piska gleichlautend schließen, belaufen sich in der P. d. K. auf 10. (P. I. 1b, 8 70a, 10 (S. 82a zu ersetzen), 11 95a, 13 111a, 15 119b (S. 120a zu ergänzen aus Sch. r. S. 46a Stett. Ausg.), 19 138a, 21 144a, 22 (S. 148a: וישראל מצפין?), 23 150b (153b: ... אתם מכירין?).

II. Die weitaus größere Anzahl oder wenigstens über die Hälfte in 11 P. (P. II 11a, 4 30a, 5 43b, 6 59a, 9 75a, 12 101a, 16 126a, 17 129b, 21 144a, 25 157a, 30 190b).

III. Mit dem Vers des Proöms schließen 6 Proömien (1 Mal: S. 36, 45b, 125a; 2 Mal: S. 181b und 182a; 1 Mal: S. 198b).

IV. Mit dem Vers des Textes der betreffenden Parascha oder Haphtara 109 Proöm. (4 in P. 1, 6 in P. 2, 5 in P. 3, 2 in P. 5, 2 in P. 6, 1 in P. 7, 7 in P. 9, 5 in P. 10, 8 in P. 11, 4 in P. 12, 6 in P. 13, 2 in P. 14, 5 in P. 15, 5 in P. 16, 4 in P. 17, 1 in P. 18, 3 in P. 19, 4 in P. 21, 8 in P. 23, 9 in P. 24, 7 in P. 27, 3 in P. 28, 6 in P. 30, 2 in P. 32).

V. Mit der Verbindung beider 3 Mal: (1 Mal: S. 83b; 1 Mal; S. 174b; 1 Mal: S. 159b).

VI. Ohne Schlußsatz überhaupt 12 Mal: (2 Mal: S. 24a, 25a; 1 Mal: S. 38a; 1 Mal: S. 61b; 3 Mal: S. 62a, b, b; 1 Mal: S. 103a; 1 Mal: S. 124a; 2 Mal: S. 146b, 148a; 1 Mal: S. 178a).

VII. Mit einem beliebigen Vers 2 Mal: (1 Mal: S. 124b; 1 Mal: 141a).

Während im B. r. kein einziges Proöm mit einer Verbindung des Text- und Proömien-Verses schließt (vergl. S. 25), so kommt dies in der P. d. K. 3 Mal und in späteren Midraschim öfter vor: (vgl. Exod. r. Sect. 18, 16: 3 Mal hinter einander ꝛc.); noch stärker zeigt sich der Uebergang von der Proömienbildung des B. r. zu der der P. d. K. in der Gleichheit und eigenthümlichen Uebereinstimmung der Schlußformeln in den Proömien derselben Piska. Durch dieses Ebenmaß und diesen Gleichklang tritt der Charakter des Proöms als solches prägnant hervor, während es im B. r. im Allgemeinen nur die Form einer gewissen Auslegungsart repräsentirt. Daher finden sich in der P. d. K. unter 28 Pisk. die Gleichmäßigkeit vollständig in 10 P., zum überaus größten Theil in 11 P. durchgeführt, im B. r. dagegen unter 100 Sectionen nur 3 Mal durchgängig und nur 8 Mal theilweise (vergl. S. 31).

Die Formeln, mit welchen die Schlußsätze angeführt werden, sind:

1) הה"ד 6 Mal (5 Mal in P. 5, 1 Mal: 171a).
2) דכתי' 4 Mal (2 Mal: 167b, 171a; 1 Mal: 178a, 11b 'כדכתי).
3) שנא' 10 Mal (1 Mal: 12b, 3 Mal in P. 4, 3 Mal in P. 5, 2 Mal in P. 6, 1 Mal: 196a).
4) לכך 17 Mal (4 Mal in P. 1, 6 Mal in P. 10, 1 Mal: 171a, 1 Mal. 199b, 5 Mal in P. 13).
5) לפיכך 28 Mal (1 Mal: 62b, 2 Mal in P. 8, 8 Mal in P. 11, 1 Mal.

111b, 1 Mal: 126b, 8 Mal in P. 29, 3 Mal in P. 28, 4 Mal in P. 30).

6) הוי 2 Mal (1 Mal: 24a, 1 Mal: 128a).

7) איפתי 15 Mal (3 Mal in P. 5, 4 Mal in P. 12, 8 Mal in P. 23.) Vgl. v. J. S. 198.

Der Unterschied zwischen einfachen und zusammengesetzten Proömien (S. 169 ff.) tritt in noch höherem Grade im B. r. hervor, wo sie zwischen den allereinfachsten und complicirtesten variiren. Formen der einfachsten Art, wie sie sich im B. r. finden (vergl. v. J. S. 17 und 25), sind in der Pes. d. K. gar nicht anzutreffen; umgekehrt sind die zusammengesetzten in der P. d. K. Regel, im B. r. dagegen verhältnißmäßig gering (vergl. 27). Namentlich gilt dies von den Proömien, die im eigentlichen Sinn zusammengesetzt genannt zu werden verdienen. Der Verf. hat bloß die zusammengesetzten betrachtet, in welchen „verschiedene Auslegungen des Proömialtextes in verschiedener Weise zusammengestellt" sind; es kommen aber auch Proömien vor, in welchen jeder der einzelnen Theile keine Erklärung des Proömialtextes enthält, sondern durch den Gedankeninhalt allein mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. Vergl. P. d. K. S. 120b—121a: 1) von א"ר אבא ב"כ — תני רשב"י .. (j. Chagiga I), 2) ר' אבא ב"כ — ושמואל (Br. r. Sect. 65), 3) וכה"א — שמואל (j. Rosch ha-Schana II, 4 (איכה — וכה"א). Hier sehen wir, daß gerade der Theil, welcher dem j. Chagiga entlehnt ist, zwei verschiedene Auslegungen für den Vers des Prooms enthält (vgl. S. 132, Jhrg. 1881; die übrigen Theile dagegen mit dem Vers des Prooms nichts zu thun haben. Die Zusammensetzung u. Verbindung dieser u. ähnlicher Theile gehört wahrscheinlich dem Sammler der P. d. K. selbst an. Vgl. S. 129b—130b (Ech. r. zu I V. 2), S. 138a—139a (Echa r. zu I V. 21), 168b—170a, 68b—70a &c. Derartig stark znsammengesetzte u. weit ausgebaute Proömien, wie sie in der P. d. K. zahlreich erscheinen, sind im B. r. höchst selten (vgl. z. B. B r. S. 33, P. d. K. S. 73). Also auch die Differenzen in dem Wesen des Prooms bestätigen die Annahme einer Entwicklung, die das Proom von der Sammlung des B. r. bis zur Redaktionszeit der P. d. K. erhalten. Ein neues Moment bildet der Umstand, das in der P. d. K. oft die Piskoth mit messianischen Hoffnungen schließen. Wenn der Verfasser (S. 109) behauptet, daß die **meisten** Piskoth einen die Zukunft betreffenden Schluß haben, so ist dies allerdings richtig; vgl. jedoch 20b (B. Anm. 168) oder 21a, 29b, 62a, 72b, 95a; und selbst unter den תלת דפורענותא וז' דנחמתא Pi. 14, 16 18; ferner P. 23, 25, 27 (174b, 178a), 30, 32. Nichts destoweniger verrathen die oft sich findenden Schlüsse dieser Art eine jüngere Zeit als die des B. r., vgl. B. r. Sect. 94 im יפה תואר, G. V. S. 233, 257. — Was der Verf. S. 110 über P. 12 bemerkt, bedarf der Ergänzung. Der Sachverhalt scheint folgendermaßen zu sein: in dieser Piska sind zwei verschiedene Piskoth zu einer verbunden: S. 100b—107a das eigentliche בחדש השלישי, 107a—110b eine Piska אנכי; es scheinen ferner iu der Piska בחדש השלישי 2 Recensionen zusammengekommen zu sein: 100b—105a die eine, 105a—106b

wahrscheinlich (richtig Carmoly 105a „93“) eine andere Recension, da sie aus Wiederholungen der vorangehenden P. besteht, vgl. 105a mit 102a, 106a mit 102b. Daher 107a: (וש"ה) אנכי זה שאמר הפסוק, 108b ובו בלשון zu אנכי, 108b ein zweites וש"ה; aber ebenso wie die zweite Recension ist die Piska אנכי jüngern Datums. Vgl. 1'8b, Anm. 164; vgl. 107b אר"ב הכהן ברבי, 109a ... ר"פ הכהן, 109a א"ר יהודה הלוי ב"רש u. Z. (G. V. S. 318 ff.) Vergl. dagegen Monatsschrift Seite 107a, Bub. Anmerk. zur Stelle 148. Was nun 5 verschiedene Momente: die Schlüsse der Pesiktoth, die Introductions- und Schlußformeln, das Wesen des einfachen und zusammengesetzten Proöm. beweisen, wird auch durch die ganze Anlage der P. d. K. erhärtet. Es zeigt von einem entschiedenen Fortschritt in der Entwicklung des Proöms, wenn es aus seinem ursprünglichen, verhältnißmäßig geringen Werth als Einleitung zur eigentlichen Erklärung, wie es noch im B. r. erscheint, zu einer eigenen, selbstständigen Bedeutung sich erweitert, wie es die vorzüglichste und charakteristische Seite der Pesiktot bildet. Wenn jedoch auch im B. r. an der Spitze vieler Sectionen verschiedene Proömien sich finden, so rührt das wahrscheinlich daher, daß der Redaktor, ebenso wie er die verschiedenen Auslegungen gesammelt, vielleicht mehr oder minder vollständige Commentare zur Genesis zusammengesetzt, mannigfache Agadothefte zu einem großen Agadawerk vereinigt, er auch die Proömien, mit welchen die Amoräer ihre Auslegungen einleiteten, welche an der Spitze jedes Agadaheftes, am Sectionenbeginn der verschiedenen Commentarien sich fanden, zusammengestellt und mit einander verbunden hat.

Vajikr. r., das auf ähnliche Weise wie die P. d. K. angelegt ist (vgl. G. V. 182) steht jedoch auf einer noch weitern Stufe der Entwicklung als die P. d. K., da der Sammler desselben die Idee, welche die P. d. K. hervorgerufen, auf ein anderes Gebiet übertragen und die Form der Proömienbildung in eine Methode der Commentirung umgestaltet. —

Da sich aus der Vergleichung des B. r. mit der P. d. K. sichere Momente für die Fortbildung des Proöms ergeben haben, auf welche sich die Entwickelung der Proömien in den spätern Midraschim aufbauen und die Zeitbestimmung mancher ältern Agada, wie die des Echa r., sich stützen läßt, so möge noch hier kurz die Frage über die Entstehung des Proöms berührt werden.

Einleitungen am Beginn der Parschioth finden sich bereits in dem tanaitischen Midrasch: ... למה נאמרה פרשה זו in Sifre נשא 1a, בהעלתך 16a, מסעי 60a oder: הרי פרשה זונאמרה Sifre עקב 75b, .. יש פרשיות שכולל Sifre חקת 42a; Mechilt. (Ed. Friedm.) ויקהל S. 104b: .. למה נאמרה פרשה זו. Bisweilen beginnt die Einleitung mit den Worten eines ausdrücklich genannten Tanaiten: Sifre נצבים 129a פ' האזינו, רשבי"א ברוך (B. r. würde es heißen: הה"ד) הי' ר"מ אומר ... 130a דיין האמת ... וכן הוא אומר אל תאמינו und schließt S. 130b: ... שנא' לך אל נמלה (dem Wesen nach ein vollständiges Proöm):

ד"א האזינו: .. היה ריב"ח 131a, ד"א האזינו .. היה רבי בנאה אומר .. 130b, ה"י רי"א . . . 131a. Sifra קדושים S. 86b beginnt: ... מלמד שהפרשה נאמרה und noch deutlicher zeigt sich der proömienähnliche Charakter in Sifra פ' בחקותי S. 110b) (Schluß) וכה"א לו עמי ... מי יתן ... מלמד שהמקום מתאוה (Anfang: מלמד שהמקום מתאוה ..., wo erst auf diese Einleitung die eigentliche Erklärung folgt und der Verstheil ואם בחקותי wieder aufgenommen wird. Indeß lassen sich in Sifra, Sifre ꝛc. nur die ersten Spuren wahrnehmen, und wenn sich auch hin und wieder selbst in dem tanaitischen Midrasch eine Einleitug findet, die der wesentlichen, innern Beschaffenheit nach dem spätern Proöm. nicht ganz unähnlich ist, so ist von den äußeren, charakteristischen Formeln in dem ältern Midrasch nichts zu bemerken. Wenn daher in Sifre פ' ואתחנן S. 70a beginnt: ... זש"ה תחנונים ידבר רש, so müssen wir dies als ein Einschiebsel betrachten und den ursprünglichen Anfang in ב' פרנסים טובים erblicken, was Friedmann (S. 70b, Anm. 8) entgangen ist; vgl. Debarim r. Sect. 2 S. 508 (Ed. Stett.). Auffallender aber ist es, daß die Introductionsformel פתח, woher das Proöm. seinen eigentlichen Namen erhalten, als solche im j. Talmud nicht vorkommt, und selbst da, wo B. r. mit פתח beginnt, die Parallelstelle im j. Talmud nur אמר bietet (vgl. B. r. Sect. 1 ר"ה בשם ב"ק פתח) (j. Chagig. II 77c רב אמר) B. r. Sect. 6 (j. Rosch-Hasch. II 58b), B. r. Sect. 53 (j. Taan. II S. 65b), B. r. Sect. 59 (j. Abod. Sar. III S. 42c), B. r. Sect. 65 (j. Kiddusch. III 64c), vgl. oben S. 20, während die כתיב-Formel im jerus. Talm. oft vorkommt, vergl. S. 21 das. Wenn aber auch die agadischen Auseinandersetzungen im j. Talmud nicht mit פתח introducirt werden, so findet sich jedoch dieser Ausdruck im j. Chagiga II S. 77b: ומה פתחת ביה, vgl. Schemoth r. Sect. 29: ר' ... פתח בו (Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, 2. Bd. S. 217, §. 32, Frankels Monatsschrift Jahrg. 29 S. 103). Noch mehr! Im j. Berach. II S. 5c lautet eine Stelle: כד דמך ר' סימון בר זביד עאל ר' ליא ואיפטר עילוי; dasselbe steht Wort für Wort im B. r. Sect. 92 nur mit der Verwandlung des ואיפטר in פתח. כד דמיך ר' סימון ב"ז עאל ר' אילעא ופתח עלוהי (vgl. Erech Mill. 163b), und eben dieselbe Differenz herrscht zwischen dem babyl. und jerusal. Talmud: bei Leichenreden bedient sich der j. Talm. immer des Ausdrucks איפטר עלוי (vgl. j. Ab. Sara 42c, und Berach II l. c.), der b. dagegen: פתח עליה, vgl. zahlreiche Beispiele in b. Moed Kat. III, 25b. Im b. wie im j. Talmud findet sich diese Ausdrucksweise allerdings bereits in Baraitot, vgl. b. Berach. 63b: ת"ר ... פתח ר"י .. ודרש ..., b. Moed Kat. S. 28b ת"ר .. פתח ר"י ואמר (vgl. v. J. 202 N 1), b. Chagig. II, 14b, j. Chag. II 77a; in strengerer Form und in der technischen Bedeutung im b. Maccoth 10b: פתח לה פתחה להאי פרשתא מהכא und dieselbe Formel findet sich 12 Mal hinter einander bab. Megilla 10b. Aber erst im B. r. erhält פתח allein gleiche Bedeutung mit dem längern Ausdruck im b. Talm.; in ihm müssen wir daher die ältesten Formen der Proömien unter den jetzt vorhandenen Midraschim suchen, obgleich selbst B. r. bereits eine große Epoche der Entwicklung in der Proömiengestaltung voraussetzt.

V. Die Redaktionszeit des B. r.

Zunz, der bei Betrachtung des B. r. am ausführlichsten dessen Alter behandelt (G. V. S. 175, 176), verlegt die Sammlung dieses Midrasch in das 6te Jahrhundert.

Von den sieben Momenten, die Z. zur Fixirung der Redaktionszeit herbeibringt, sollen die drei ersten allerdings nur das beweisen, daß B. r. nicht vor dem letzten Drittel des 4ten Jahrhunderts redigirt worden.

Bei der Unsicherheit jedoch, die in der Chronologie der palästinensischen [1]) Amoräer herrscht, kann aus den von Z. angeführten Stellen selbst dieses Resultat nicht ermittelt werden.

Auch sind diese drei Merkmale für B. r. weniger charakteristisch, da sie

---

1) Wenn Z. unter den babylonischen Amoräern, die in den letzten Jahren des 3ten Jahrhunderts blühten, R. Hamnuna (f. 27d = Sect. 21) anführt, so ist dies nicht erwiesen, da an dieser Stelle (vgl. B. r. Sect. 58) R. Hamnuna der Aeltere gemeint sein muß, der ein Schüler Rabs war (b. Pesach. 105a, Erubin 63a Tosaph. s. v. חמנונא); Rab aber starb 247. In f. 96c = Sect. 85 ist רבא irrthümlich für ר' בא gedruckt, was aus j. Baba Batra III, 13d klar hervorgeht. — Was die palästinensischen Amoräer anbetrifft, so hätte Z. (S. 475, Anm. c) nicht nöthig gehabt auf 22a u. 78d hinzuweisen, da er 18d citirt hat. Allein aus allen diesen Stellen folgt nichts. R. Levi lebte zur Zeit R. Jochanans und R. Elasars (vgl. Introd. S. 111a). R. Josua aus Sachnin, der fast alle Agadot (abgesehen von 3 Stellen: Sect. 8, Sect. 100 im Namen Samuels, Sect. 15 im Namen R. Elasars) im Namen R. Levis tradirt (Sect. 1, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 33, 42, 44, 55, 68, 70, 73, 75, 79, 80, 86, 89, 90, 91, 96) scheint dessen Schüler gewesen zu sein, vielleicht sein Schwiegersohn (Pes. d. Kahena S. 65b) und mußte demnach nicht in den letzten Zeiten des dritten oder gar im ersten Drittel des 4ten Jahrhunderts geblüht haben und ebensowenig R. Chanin b. Ami, der sich auf ihn beruft, im zweiten Drittel (vergl. Introd. S. 55a, dagegen 91b). Nicht weniger unsicher ist die erste Reihe von Tradenten. Nach B. r. Sect. 78 war R. Berechja ein Zeitgenosse R. Chelbos, dieser aber ein Schüler R. Samuel b. Nachman's (j. Megilla II, 70b). R. Samuel b. Nachman lebte wahrscheinlich noch vor R. Samuel b. Isaak (vgl. B. r. Sect. 9). Diese lange Reihe schrumpft also auf zwei Glieder zusammen. Uebrigens findet sich diese Stelle (B. r. Sect. 6) auch im j. Rosch ha-Schama II gegen Ende. — Aus der im B. r. Sect. 56 aufgestellten Reihenfolge von 7 Rabbinen schließt Z., daß der letzte daselbst nur wenige Jahre vor Julian trifft. Dieser letzte nun ist R. Hoschaja II. R. Hoschaja II. aber lebte zur Zeit R. Samuel b. Isaac's, der nach Z.'s eigenen Worten am Ende des 3ten Jahrhunderts geblüht (j. Sanhedrin I, 18c אמר ר' הושעיא חבר הוינא ואעלי ר' שמואל בר יצחק לקידוש החדש). Als nächster Vorgänger des R. Hoschaja wird Abba Hoschaja איש טריא genannt, der nach Z. um das Jahr 350 gelebt haben muß. Dieser kommt aber in der Tosephta Baba Kama II, S. 371 (vgl. חרושי הרד"ל, dag. Midrasch Samuel Sect. 8) vor. Sodann zeigen sich vielfache Differenzen zwischen B. r. Sect. 59 u. Kohelet r. Sect. I, die abgesehen von anderen Fragen (vgl. Introd. S. 60b) jede Gewißheit ausschließen.

mit gleichem Recht zur Bestimmung der Redaktionszeit des j. Talmud geltend gemacht werden können. Aus diesem letztern jedoch soll B. r. reiche Auszüge enthalten; da aber der j. Talmud nach der Regierungszeit Julians redigirt worden, so fällt die Sammlung dieses Midrasch jedenfalls in das 5te Jahrhundert. So schließt Zunz.

Allein weder das Eine ist erwiesen, noch das Andere wahrscheinlich. Bereits Grätz (Bd. IV, S. 494) hat den Namen לוליינוס in j. Nedarim III, 37 d, in welchem Z. (G. B. S. 53 c) Julianus finden wollte, für eine Corruptel aus Diocletian erklärt, was sich aus j. Schebuot II, S. 34 d ergiebt. Aber auch die Annahme Z.'s, daß B. r. aus dem j. Talm. geschöpft, beruht, wie sich oben [1]) gezeigt, auf sehr schwachen Gründen.

Einen wichtigern Beweis für die nachjulianische Redaktionszeit des B. r. will Z. in B. r. Sect. 64 erblicken.

Daselbst wird nämlich von dem Wiederaufbau des Tempels erzählt, der zur Zeit R. Josua b. Chananja's, also unter der Regierung Hadrians, stattfinden sollte.

Es sei aber undenkbar, daß Hadrian den Tempel aufzubauen erlaubt habe; diese Begebenheit müsse vielmehr unter Julian vorgefallen sein. Der Berichterstatter nun, der die Zeiten des Julian mit denen des Hadrian verwechseln konnte, müsse also eine geraume Zeit nach Julian gelebt haben.

Dieser Beweis verdiente treffend genannt zu werden, wenn die Voraussetzung richtig wäre. Was aber Zunz für undenkbar hält, das haben Volkmar und Grätz (Bd. IV, S. 442 ff.) aus anderen vom B. r. unabhängigen Berichten erwiesen. Es steht fest, daß Hadrian, der bei seinem Regierungsantritt den Weg der Nachgiebigkeit einzuschlagen beschlossen, Concessionen an die Juden gemacht hat, unter die vorzüglich die Erlaubniß zur Restauration des Tempels gehörte.

Auch dieser Beweis Z.'s ist hiernach vollständig hinfällig. Auf die zwei noch übrigen Momente irgend eine Ansicht gründen zu wollen, dürfte schwerlich Jemand einfallen.

Daß der Redaktor des B. r. das Seder Eliahu und die Abot R. Natan gekannt zu haben scheint, (G. B. S. 176) was beweist dies? Hierunter können nur ja die alten [2]) Abot R. Natan u. das alte [3]) Seder Eliahu verstanden sein!

Daß schließlich griechische Ausdrücke in B. r. vorzukommen scheinen, kann bei den außerordentlich starken Zusätzen aus einer spätern Zeit kein Maßstab der Zeitbestimmung abgeben und um so weniger, als sich in den dem

1) S. 73 ff.
2) S. 70 Note 6.
3) S. 69 Note 3.

j. Tal. correspondirenden Parallellstellen des B. r. mit Ausnahme einer[1]) Stelle hierin keine Differenz zeigt.

Allein selbst wenn man den von Z. herbeigebrachten Momenten Thatsächlichkeit vindicirte, so bliebe es noch immer unklar, wie hieraus auf das Jahr 550 geschlossen werden kann?

Der j. Talm. soll nach Z. am Schlusse des 4ten Jahrhunderts redigirt worden sein, weil des Julian, der 372 starb, Erwähnung geschieht, der b. Talm. am Schlusse des 5ten, weil das Datum 472 darin vorkommt. Und warum fällt die Redaktion des B. r. in das 6te Jahrhundert? Aus dem Umstand, daß es später als der j. T. redigirt worden, könnte höchstens das 5te Jahrhundert gefolgert werden. Die Annahme Z.'s beruht also lediglich auf einer Vermuthung, die jeder thatsächlichen Unterlage entbehrt.

In Wahrheit kann die Redaktionszeit des B. r. mit Sicherheit nicht ermittelt werden.

Ein einziges einigermaßen sicheres Moment liefert uns das Verhältniß des B. r. zum j. T. Da sich oben[2]) ergeben hat, daß B. r. aus dem j. Talm. nicht geschöpft, so kann dieser Midrasch nicht erst nach der vollendeten Redaktion des Jer. gesammelt worden sein.

Die Sammlung der halachischen Bestandtheile des j. T. hat aber wahrscheinlich[3]) mit R. Jose, dem Freunde R. Jonas', begonnen. R. Jona und R. Jose, die bei Ursicinus,[4]) als er auf seinem Kriegszuge gegen die Parther[5]) begriffen war, eine Audienz gehabt, bilden die höchsten Autoritäten in dem 6ten Decennium des 4ten Jahrhunderts (vgl. j. Schebiit IV, 35 a und j. Sanhedr. III, 21 b; j. Megilla III, 74 a, Grätz Bd. IV. S. 340, Frankel, Introduct. S. 98 b). R. Jose, der seinen Amtsgenossen überlebte,[6]) dürfte erst nach dem Ableben R. Jonas mit der erneuerten Durchnahme (מהדורא תינינא) des ganzen Lehrstoffes angefangen haben. Seine Thätigkeit bestand aber offenbar darin, den bis auf ihn angewachsenen Halachastoff zu sammeln, die Discussionen der Amoräer an den Mischnatext anzuschließen und so einen regelmäßigen Commentar zur Mischna herzustellen (vgl. Introduct. S. 48 ff.)

Indeß knüpfen sich an seine Aussprüche die halachischen Erörterungen zweier auf ihn folgenden Generationen an, und sind es fast überall R. Mana und R. Jose b. Abun, mit denen die halachische Discussion schließt (vgl.

1) B. r. Sect. 65 (j. Therumot VIII, gegen Ende.)
2) Note 1. S. 136.
3) j. Pesachim V, 366, j. Jebamot I, 9 d u. XIII, 13 c. (Vgl. b. Baba Mezia 44 a, b. Baba Batra 157 b (Introduct. 101 a גבעת ירושלים S. 49 a). Erst hierdurch tritt die Notiz in b. Kidduschin 13 a, auf die Gr. Bd. IV S. 384 hinweist, aus dem Dunkel der Andeutung heraus.
4) j. Berach. V, 9 a.
5) Introd. S. 99 a.
6) j. Maaser Scheni IV, 55 b (Introd. S. 100 b).

z. B. j. Berachot II, 4d hal. 4, 5a, hal. 5, V, 9b, VI, 10a). Diese müssen daher als die Vollender der halachischen Discussion und die letzten halachischen Autoritäten der Amoräer-Epoche betrachtet werden. Die Einfügung der Agada dagegen, ihre Anschließung an die Mischna und Verbindung mit der Halacha scheint das Werk der Schlußredaktion gewesen zu sein (vgl. Igeres Bikores S. 35 Anm. j. Berach. VIII, 12c).

Ist daher der Anfang der Sammlung in das dritte Viertel des 4ten Jahrhunderts zu setzen, so darf die Schlußredaktion analog dem b. Talm. in das Ende des 5ten Jahrhunderts gelegt werden.

Wie dem aber auch sei — es mag R. Jose oder ein Anderer die Redaktion begonnen haben —, so steht das fest, daß, da im j. Talm. Amoräer aus dem letzten Viertel des 4ten Jahrhunderts vorkommen, seine Schlußredaktion nicht vor dem 5ten Jahrhundert stattgefunden haben kann.

Denn zur Zeit R. Mana's wird die Würde der Primaten[1]), welche wohl von Julian (361) eingeführt worden sein mag, als Etwas bereits bekanntes vorausgesetzt. R. Jose b. R. Abun aber ist ein jüngerer[2]) Zeitgenosse R. Manas und dürfte um das Jahr 375 geblüht haben. Sein Sohn nun, R. Samuel[3]) b. R. Jose b. R. Abun, lebte sicherlich bis gegen das Ende des 4ten Jahrhunderts und seine Zeitgenossen[4]) gehören auch dieser Epoche an.

Wird mit Fr.[5]) angenommen, daß R. Samuel in Paläſtina dem R. Aschi in Babylon entspricht, so muß man um so eher das 5te Jahrhundert als die Redaktionszeit des j. Talm. ansehen.

Innerhalb dieses Zeitraums dürfte alsdann auch der Midrasch zur Genesis gesammelt worden sein.

Dasselbe Resultat ergiebt sich aber auch aus B. r. selbst.

Die Scenerie, welche die Darstellungen des B. r. umgiebt, Vorstellungen, Thatsachen und Wendungen, die in diesem Midrasch hervortreten, spiegeln in vielfachen Zügen die Epoche und den Geist des 4ten Jahrhunderts wieder. So weist Sect. 76[6]) die bei der Deutung des vierten Horns (im Daniel) gegebene Schilderung auf die Berufung der Reichen zur Prätorwürde unter Constantin, die Auslegung des Verses ויאמר . . . הכהו . . . daselbst auf die Zerstörung Lyddas und der Südstädte Paläſtina's unter Gallus

1) j. Jebam. XVI 16a u. Introd. S. 65a.

2) j. Schebiit VI, 36d.

3) j. Horiot III, S. 48c. Vgl. Frank's Monatsschr. 1851—52 S. 71 u. 79. R. Pinchas, ein Schüler R. Joses (360), war Lehrer des R. Jose b. R. Abun. Introd. 21b.

4) S. Note 13. Außer R. Chija b. Aba, R. Nachman, Rabunon aus Caesarea gehören hierher R. Izchak Mari, die Jünger des R. Chija b. Julianus, R. Chananja im Namen R. Hillels u. s. w.

5) Introd. S. 55a.

6) Sachs, Beiträge Bd. II, S. 138, Introduct. S. 3b. (vgl. jed. Sect. 76 Pseudo-Raschi s. v. אמר רבי, dagegen מ"כ.)

und Ursicinus und die Erzählung Huna's[1]) des II. von der Flucht in die tiberiensischen Höhlen auf dieselbe Zeit (352) hin.

Dieselbe Epoche illustriren die Klagen über die Habsucht[2]) und Erpressung Roms, über die Herrschaft[3]) des entnervten und entarteten Volkes, über die völlige Ohnmacht[4]), der von einem christlichen Regiment Unterdrückten, welchen nur die einzige Hoffnung auf die Gotteshülfe geblieben. — Auch müssen mehrere im B. r. namhaft gemachten Amoräer in die zweite Hälfte des 4ten Jahrhunderts versetzt werden und bis an das Ende dieser Epoche reichen. R. Elasar[5]) b. Pinchas, R. Chija[6]), ein Enkel des R. Berachja, die Rabanon,[7]) welche im Namen R. Chanina b. Jdis und Schalom,[8]) welcher im Namen des R. Menachma b. Seïra berichten (B. r. Sect. 34 u. Introd. S. 78b, 116b).

---

1) B. r. Sect. 31 u. Grätz Bd. IV, S. 342.

2) B. r. Sect. 65 (Vaj. r. Sect. 15), Beiträge Bd. II, S. 143.

3) B. r. Sect. 63 . . . אמות ישראל.

4) B. r. Sect. 20 . . . ר״א. Die beiden letzten Stellen scheinen der Redaktion des B. r. anzugehören und charakterisiren vielleicht eine noch spätere Zeit, wo sich das Christenthum durch Synagogenzerstörung manifestirte.

5) B. r. Sect. 37. War R. Pinchas in der Agada ein Schüler R. Hoschajas des II., der zur Zeit des Gallus noch gelebt (B. r. Sect. 76), wie aus Sect. 4, 11, 84 u. namentlich 92 hervorzugehen scheint, oder jedenfalls in der auf R. Hoschaja folgenden Zeit (vgl. B. r. Sect. 31 u. 29), so mußte sein Sohn wie auch der später blühende R. Tanchuma (B. r. Sect. 4) mindestens im 3ten Viertel des 4ten Jahrhunderts gelebt haben (vgl. oben S. 188.)

6) B. r. Sect. 9. R. Berechja tradirt oft im Namen R. Jehuda b. Simons (Sect. 3, 12, 41, 27, 53, 77, 86, 85), der ein jüngerer Zeitgenosse R. Abbahus war (j. Sabb. 16b) nnd scheint daher sicherlich im ersten Drittel des 4ten Jahrhunderts geblüht zu haben. (Vgl. Grätz, Monatsschr. 28. Jahrg. S. 14). Er muß aber noch später gesetzt werden, da er im Namen R. Jakob b. Sabdi's berichtet (j. Berach. VII, 11b), R. Jakob b. Sabdi aber R. Jose (350—60) untergeordnet war (j. Pea 32b). Hat R. Berechja im zweiten Drittel, so muß sein Enkel mindestens im dritten Drittel des 4ten Jahrhunderts gelebt haben. Wahrscheinlich ist dieser R. Chija identisch mit R. Chija b. Ada, dem Schüler R. Manas (vgl. Introd. S. 82b).

7) B. r. Sect. 8, 19. Chanina b. Jdi, ein Schüler R. Pinchas' und jüngerer Zeitgenosse R. Mana's (375), vgl. Introd. S. 88b, 89a. Die Rabunon, welche sich auf ihn berufen, gehören den letzten Jahren des 4ten Jahrhunderts an.

8) Erwähnenswerth sind viele dem B. r. eigenthümliche Namen, von welchen der j. Talm. nichts zu wissen scheint. Abba Jose aus Caesarea (B. r. Sect. 22; diesem gehört das anonyme Proöm in Sect. 30 an, vgl. b. Sanhedrin 118a) — Bar Chatija (B. r. Sect. 30, 31 nach Jalk. z. St. Bar Chunja, vgl. j. Berachot VI 10d, in dessen Namen bereits R. Asaria tradirt (B. r. Sect. 53), ist wahrscheinlich mit Simon b. Chota (B. r. Sect. 56) identisch (vgl. Kefar Chotia B. r. Sect. 65). — Daniel der Schneider (vgl. B. r. Sect. 32), dessen Ausspruch (B. r. Sect. 64 ועבודה רבה. דניאל חייטה אמר אם אין אדם עושה עצמו כמו עבד לעבדו אינו קונה אותו ; . . . בנוהג שבעולם אדם צריך לטרוח ולבקש יציאת ביתו והם יושבים בביתו) die eigene ärmliche Existenz wieder=

Mit dem Beginn des 5ten Jahrhunderts scheint hiernach die schöpferische Kraft der Amoräerepoche geschwunden und an ihre Stelle die ausschließliche oder vorwiegende Thätigkeit des Sammelns getreten zu sein.

In dieser Epoche dürfte man daher an der Redaktion des B. r. ebenso wie an der des Jerüsch. gearbeitet haben.

VI. Ueber den kritischen Werth des Mscs. H.

Die in dieser Arbeit mehrmals mit Ms. H. bezeichnete Handschrift ist mir von Herrn J. Halberstam zur Benutzung überlassen worden, wofür ich ihm hier meinen Dank ausspreche.

Bis auf das erste, ein wenig verklebte Blatt wohlerhalten, in Quart gebunden, in leserlicher Raschi-Schrift abgefaßt, enthält dieses מדרש חכמים betitelte Ms. Beresch. r., Mechilta, Sifra, Sifre zu Numeri und Deuteronomium. Wir wollen hier nur den Theil betrachten, der B. r. umfaßt.

Die Zusammenstellung des B. r. mit den vier tanaitischen Midraschim, welche an die bereits in Halachot Gedolot (vgl. Exc. I.) vorkommende Reihenfolge erinnert, scheint eine sehr frühe Zeit, oder, da diese Handschrift selbst nicht so alt sein kann, eine Abschrift aus einem sehr alten Ms. zu verrathen.

In der That ist dieses Ms. von weit geringerem Umfang als unser B. r. und scheint außerordentlich viele Partien nicht zu kennen.

So werden in Sect. II. 12 Zeilen von ריבר"ם — ריבר"ם und von ר'חגי — ר'אבהו' vermißt — Sect. III. 7 Zeilen von ע"כ — ויירא; von ר' חנינא — א"ר שמואל (vgl. jed. B. r. Sect. I.) — Sect IV. 7 Zeilen von הוי — א"ר יוחנן, 8 Zeilen von הרקיע — צבאם — Sect. V. 11 Zeilen von א"ר לוי — נשמע, 19 Zeilen von תפרוצי — אמר ר' אלעזר u. s. w.

Dem ist jedoch nicht so. Das Fehlen dieser Stellen beruht nicht auf einem von unserm B. r. verschiedenen Midrasch, sondern wie im Jalk. auf einer Kürzung des ursprünglich Gegebenen.

Nicht bloß sind Passus, die Tosaphot Sebachim 113a s. v. לא (B. r. Sect. 33), Aruch s. v. ברגר, Nachmanides z. Genes. 9, 20 (B. r. Sect. 36), Aruch s. v. גל 5, Schir ha-Schirim r. S. 60, Ester r. S. 160 (B. r. Sect. 36) anführen, sondern auch das, worin Jeruschalmi (Aboda Sara III.

---

spiegelt. — R. Jsaak aus Magdala (B. r. Sect. 5, vgl. Sect. 20 u. Sect. 98). — R. Nehorai und sein Sohn Philipp (B. r. Sect. 71) vgl. j. Berach. IX, 13c. — R. Julianus b. Tiberius (B. r. Sect. 1, 3, 21, 28, 98). Nach Bajikr. r. Sect. 32. = Reuben (vgl. Pes. d. K. 118a) u. R. Huna b. Julianus (B. r. Sect. 36). — R. Tobia b. Jsaak (Sect. 41, 50), R. Jose b. Jsaak (B. r. Sect. 41), R. Chofni b. Jsaak (B. r. Sect. 56). — R. Nechemia Jsch Kefar Sichon (B. r. Sect. 12; was ihm angehört, wird j. Chagiga II, 77d anonym gebracht).

43 a, B. r. Sect. 39, Aruch s. v. הרחן; j. Berachot IV, 7 b, B. r. Sect. 37, Aruch s. v. שנער; j. Berachot III, 6 d, B. r. Sect. 34), **Babli** und **Tosephta** (B. r. Sect. 34 von תנא רשב"א — וכן היה, b. Sabbat 151 b, Tosephta Sabbat am Ende S. 137; Tosephta Taanit I. S. 215, b. Baba Mezia 106 . . חצי כסליו, B. r. Sect. 34) mit B. r. übereinstimmen, theils gar nicht, theils nur gekürzt im Ms. wiederzufinden.

Auch ist es Regel, die Namen der ersten Tradenten auszulassen und nur diejenigen anzuführen, auf welche sich jene berufen. So wird z. B. für „R. Asaria im Namen Chanina's sagt“ (B. r. Sect. 6) nur „R. Chanina sagt“ gebracht, für „R. Judon im Namen R. Tanchuma b. R. Chijas und R. Pinchas im Namen des R. Simon“ (das.) nur „R. Simon“, für „R. Josua b. R. Nechemja“ nur R. Josua (das.), für „R. Isaac b. Marion“ (das.) nur „R. Isaac“ und auch der Kürze wegen für „Rabanon im Namen des R. Chanina“ . . . . nur „Rabanon“.

Die Jugend des Ms.'s kann hiernach nicht zweifelhaft erscheinen, zumal da es die entschieden späteren Sectionen, 95—100, (vgl. Excurs II.) kennt, manchen den Zusatz mit aufnimmt, wie Sect. 13 נהר הוא בבבל und einen seltsamen Fehler an einer Stelle zu enthalten scheint. In Sect. 58 heißt es im Ms. דלא יהא בר איגש רב מדבר עם בר איגש זעיר, wofür in unseren Ausgaben: (Aruch s. v. ארך 3: מדבר) דלא יהא ברגש רב זבין מן בר גש זעיר, was auch dem Zusammenhang entspricht. Die Aenderung des זבין in מדבר muß auffallen, dürfte aber auf das Ausfallen des Wörtchens זבין zurückzuführen sein, wobei מְדַבֵּר für מִדְבַּר gelesen und mit עם construirt wurde (vgl. Pseudo-Raschi Sect. 58 s. v. ועפרון).

Allen diesen Auslassungeu scheint, abgesehen von Zeit und Raumersparniß, **die Absicht zu Grunde zu liegen, einen kurzen, klar hervortretenden Commentar zur Genesis auszuheben, weshalb vorzüglich alle nicht streng zum Text oder zur Sache gehörigen Erörterungen weggeblieben sein dürften.** — Indessen darf nicht Alles, was im Ms. nicht steht, auf Rechnung dieser Methode oder der Willkür gesetzt werden.

So hält R. **Samuel Jaffe** Aschkenasi (im י"ת) den Vers aus Ezechiel in Sect. 92 תני ר' ישמעאל für einen spätern Zusatz, der wohl aus der Feder des Kalonymus aus Rom geflossen ist. Dieser Vers findet sich aber im Ms. eben so wenig, wie im Jalk. z. St. § 150. (**Einhorn** in פירוש מהרז"ו will mit einem Vers aus Nechemia die Zehnzahl der קלין וחמורין ersetzen. Es läßt sich jedoch kein Grund finden, wie dieser Vers sollte ausgefallen sein. Vielleicht aber ist der unmittelbar darauffolgende Vers gemeint: אשר . . . ומת וגם אנחנו נהיו לעבדים). —

B. r. Sect. 79 wird von Jakob gesagt: נכנם בערב שבת עם דמדומי חמה וקבע תחומין מבעוד יום מבעוד יום. In unseren Ausgaben ist die Wiederholung des מבעיד יום anstößig, welches dem Ms. nicht minder als das erklärende בערב שבת unbekannt geblieben. Das Ms. liest: נכנם עם רמרומי חמה וקבע תחומין

מבעוד יום und stimmt wörtlich mit der richtigen Lesart in B. r. Sect. 11 überein. (Vgl. Pesikta Rabbati P. XXIII, S. 60a).

Wendungen in unserer B. r.-Ausgabe, die sich bei näherer Betrachtung als Glossen ergeben, finden sich in der Regel nicht im Ms. H. Das שם מקום in Sect. 85, ומתמן נתגלגלה in Sect. 85, das im Jalk. z. St. auch nicht vorkommt, זו היא השמת עין נהפך הדבר שאמרת לסמיות עינים, wofür Ms. bloß liest: זו היא אסימת עין (vgl. Raschi z. St.), das 3 Zeilen darauffolgende überflüssige ומן תמן מיתת לה, (Ms. מקללתו של אביו), von אמר — ששבתו in Sect. 34 am Ende, von רני — וצהלי in Sect. 38 am Ende, von ואין — שולחן (Ms.: עצה אלא בשדה דכתי' anstatt במקום רוח) in Sect. 74 — alle diese Glosseme kennt das Ms. nicht.

Ebenso dürften sich folgende Stellen in B. r. des Ms.'s ursprünglich nicht befunden haben: Sect. III von ר' יצחק — ר' יהודה — Sect. IV. u. VII. von כתיב — בנוהג (exclusive) — Sect. VI. von ר"י פתח — אמר ר' יוחנן — die ganze Sect. 29 — Sect. 31 von שאמר — ולא פירש (Rosch ha-Schana III. 59a) — Sect. 32 von אברהם — וכתיב (vgl. B. r. Sect. 34), vielleicht auch Sect. 33 von טוב — טוב ד' לכל וגו', wenn auch das. von ר' ישמעאל bis תושיע ד' absichtlich ausgelassen zu sein scheint (vgl. v. J. S. 93).

Dagegen kommen mehrere Stellen im Ms. vor, die in unseren Ausgaben nicht vorhanden sind. Sect. 32 S. 54 wird שכן הוא אומר בנח im Ms. fortgesetzt mit: כי אותך ראיתי צדיק לפני ושלא בפניו מהו אומר נח איש צדיק תמים הי' בדורותיו, ein Passus, den auch Sifre II, S. 102 bringen. — Sect. 81 schließt sich ... מה עשו אחיך מפני עשו בברחך an אליך an (von ויאמר — מזבח, wie auch von לבקר — מוקש fehlt im Ms.) —

Sect. 82 lautet das erste Proömium: כתיב עשה עמי אות לטובה ויראו שונאי יבושו כי אתה ד' עזרתני ונחמתני, עזרתני במתנות ונחמתני בברכות, עזרתני ויסעו ויהי חתת אלקים וגו' ונחמתני בברכת אבלים. Die einleitenden Worte ...מדבר בדוד erregen Bedenken, anstatt des זה עשו ואלופיו findet sich bereits in der ed. princeps des Raschi-Commentars zu B. r. זה אחי שהוא שונא אותי על הברכות (vgl. Jalkut.) —

Sect. 82 folgt auf ... קיים כל התורה Nachstehendes (scheint jung): ואלה בני שעיר יושבי החורי יושבי הארץ וכי הם יושבים בארץ וכולי עלמא ברקיע אלא שהיו בקיאים ואומרים מלא קנה זה לתאנים, מלא קנה זה לגפנים, מלא קנה זה לזיתים (vgl. Jalkut.)

Sect. 84 ist in unseren Ausgaben die Ansicht R. Josua's (zu dem Vers וישב ראובן..) offenbar ausgefallen, die das Ms. bietet: וי"א כל טורח הבית היתה מושלכת עליו וכיון שנפנה הלך והציץ חיינו דכתי' וישב ראובן אל הבור א"ל .... (vgl. Pes. d. K. S. 159a). —

Sect. 92 schließt sich an כי טוב ein Stück an .... הם יצאו, das nur im Jalk. z. St. vorkommt — Sect 94 findet sich vor אותן עגלות die Frage: ד"א ויקרא .... וש"ה אקרא .... ועגלות של פרעה היכן הם — Sect. 98 beginnt: אריב"ל ג' דברים גזרו ב"ד של מטה והסכים הקב"ה עמהם .... — Sect. 100 folgt auf אלו הכנענים S. 96 (3. Z.) שנטלו כתריהם והקיפו ארונו של יעקב כגורן זה שמקיפים אותו באטד. —

Hervorgehoben zu werden verdienen noch einige Varianten in Ausdrucksweise und Redewendung. Anstatt ... הי' כ' in Sect. 46, das den

Sinn verdunkelt, liest Ms. בשעה — Anstatt באברהם . . מי אב Sect. 51 מֵאב ... שנא' בו („מאביהן") vgl. מ"כ u. יפ"ת) — Anstatt der 7 (6) in Sect. 52 aufgezählten Synonyma (vgl. die Commentator): דרום, נגב, תימנה, ים, ימין, חדר, תימן — Anstatt des Verses ויאמר אברהם das. וישלח אבימלך ויקח את שרה vgl. Jalk. z. St., יפ"ת und פירוש מהרז"ו.

An der Stelle der später hebraisirten Wendung: אני איני משתוחוה אלא לאור הרי אני משליכך בתוכו ויבוא אלוה שאתה משתחוה לו ויצילך הימנו in Sect. 39, die sich in der durchwegs aramäisch gehaltenen Erzählung seltsam ausnimmt, liefert Ms. das offenbar Ursprüngliche: . . . א"ל מלין א"ל לית אנא נסגוד אלא לנורא הא נרמי יתך לגווי' וייתי' אלהוך דאת סגיד לי' וישזב יתיך מני' anstatt ולא ישמעו אזניך das. ולא שמעין אודניך מה פומך.

So auch anstatt בתח Sect. 31 (14. Z.) להעשות בוסר - כמפרים Sect. 22 S. 21 כמפיים במרמה בוראו, vgl. Pes. d. K. S. 160a — חפושית Sect. 53 S. 98 חפושיה, vgl. Pes. d. K. S. 146 — כדלעיל . . . . . וכולי' ענינא עד ואחר Sect. 40 וכולן כתיבון למעלה בפ' בראשית (von einer Sectionszählung weiß noch nicht das Ms.) — מכבוות וכבר Sect. 39 S. 35 (6. Z.) מכבדים וכבד — מכשיר Sect. 61 S. 56 (18. Z.) מתקיים (hinzugefügt wird aber כי אינך יודע איזה יכשר הזה .. (או) — ולפיכך Sect. 63 .. ולפום כן דהפיך wie Aruch s. v. עתד 1 שינאי גוים das. S. 114 (12. vorletzte Z.) סְנֵי נוים — מבריע Sect. 67 S. 63 (7. Z.) מעכר — עורותיהן על גבי das. שטוחין עורותיהן wie Pes. d. K. S. 27a — ברבי Sect. 68 S. 126 (96. Z.) לאמבטי, כבר das. לבוטי u. s. w.

Von der außerordentlichen Anzahl vorzüglicher Lesearten, die sich in diesem Ms. befinden, sind hier nur einige wenige zusammengetragen worden. Aber schon die hier angeführten Differenzen berechtigen zu dem Schluß, daß das Ms. zwar nicht überall, doch an vielen Stellen den authentischen Text liefert, und in der Regel nur das gänzliche Auslassen, namentlich größerer Stücke, aber nicht die darin vorkommenden Abweichungen von unerheblichem Werth sind.

Nachstehendes, das zur Seite 64 letzte Zeile gehört und sich dort unmittelbar an das letzte getheilte Wort daselbst (dage-) anschließt, ist aus Versehen weggeblieben und muß daher hier am Schlusse gegeben werden.

gen, die nicht bloß von Onkelos oder Jonathan allein, sondern von beiden zugleich abweichen, mit dem Jeruschalmi aber in Einklang stehen.

B. r. Jonat., Jer. stehen Onkel. entgegen: in Sect. 37 (Gen. 10, 12), daselbst und Gen. 10, 18, Sect 39 (12, 5), Sect. 42 (Gen. 14, 10) nach der L. A. Raschi's, Sect. 66 (Gen. 27, 29), Sect. 75 (Gen. 32, 7), Sect. 84 (Gen. 37, 3), Sect. 85 (Gen. 38, 5), wo das erklärende שם מקום später eingeschoben wurde, Sect. 98 (Gen. 49, 25). Nur in Gen. 12, 3 (B. r. Sect. 39) u. Genes. 4, 10 (Sect. 22, vgl. Mischna Sanhedrin 37a u. גל״ג) findet sich Onk. in Uebereinstimmung mit B. r. u. Jerusch., die der Uebersetzung des Jonat. widersprechen. — Besondere Beachtung verdienen aber die Uebertragungen des B. r., welche von Onk. u. Jonat. differiren und nur im Jer. vorkommen. In der Völkertafel Gen. 10 scheint in VV. 2—4 B. r. im Allgemeinen mit Jer., "1" (Honia!) j. Talm. Megilla I, hal. 9 mit Jonat. zu harmoniren: in מדי, גירמניא, אפריקא, מקדוניא stimmen Jon. u. Jer. mit R. Samuel b. Ami des B. r. überein, wovon der j. Talm. in dreifacher Beziehung abweicht: in גרממייה (vgl. b. Joma 10a, Targ. Chronic. I, 5, Targ. Jon. Ezechiel 27, 14), אוימים, גיתיא für יון; darauf folgt in B. r. ותוגייה איסניא, in Jonat. scheinbar umgekehrt ויתיניא ואוסיא, was aber nicht, wie Zunz (G. V. 75c) meint, auf einer einfachen Umstellung, sondern auf einer von B. r. verschiedenen Uebersetzung beruht, die mit dem j. Talm. harmonirt. Da Jon. משך mit אוסיא = Moesia wiedergiebt, so übersetzt er auch תובל mit ויתיניא, gerade so wie j. Mejilla תובל ויתיניא משך מוסיא u. z. Th. b. Joma 10a, während B. r. תובל mit איסניא, משך aber mit ותיניא erklärt, wie auch Jer. ursprünglich gelautet haben muß (ואנסיא = ואסניא), das durch die Zusammenstellung mit Jonat. gelitten haben dürfte.

In אסיא הדייק גרמניה ר' ברכיה אמר גרמניקיא stimmt B. r. mit dem j. Talm. überein, wenn man davon absieht, daß letzterer statt des anonymen גרמניה die in B. r. im Namen R. Berechjas angeführte Uebersetzung גרמניקיא giebt, in den 2 letzten Versionen weicht aber Jer. ab. In אלם, טרסס (statt אלםטרסוס), דרדנייה gleichen sich alle: B. r., j. T., Targ., Jon. u. Jer., für כתים dagegen hat Jon.: אכזיא, das mit dem j. T.: אביה (= Achaja, vgl. Beck, Targ. Chron. S. 6) u. Sifre בלק S. 47b ein und dasselbe sein dürfte, B. r. jedoch איטליא, das, wie Targ. Chron. I, 7 ergiebt (vgl. Beck das.) in Jer. gestanden.

Ferner Gen. 31, 39 Onk. u. Jon. תבירא, Jer. u. B. r. Sect. 74 קטילת — Gen. 33, 4 Jer. דקהן (vgl. Jon.) Sect. 78 וקהו — Gen. 34, 12 מוהר ומתן Jon. u. Onk.: מוהרא ומתנא, Sect. 80: מוהר פרנון מתן פראפורן u. Jer. פורן וכתובתא — Sect. 64 wird Gen. 26, 1 mit . . . .

Inhalt.

Register
der ausführlicher behandelten Stellen.

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 8 Anm. 1., vgl. Excurs VI.

S. 16. (Anm. 1). Ueber Par. 13, 16, 17, 19, 25, 35, 59, 76, vgl. Excurs III.

Das. Anm. 2 ist 65 zu streichen u. statt 18 l. 19.

Das. Anm. 7. Statt 54 l. 59.

S. 17 Z. 5, statt 5 l. 6.

S. 21 Z. 13, l. כתיב, Z. 23 l. 6 (Anm. 1 muß „2 Mal" gestrichen werden).

S. 27 Anm. 1, 32, Anm. 1, 32 Z. 12, statt Excurs III l. IV.

S. 31 Anm. 1, vgl. Frankels Monatsschrift 1879 S. 169.

S. 34 Z. 23, vgl. Job C. 8, 11. Das. Z. 26, vgl. Levinsohns תעודה בישראל ed. Nathansohn S. 89. Das. Z. 35, vgl. Rokeach S. 14b ed. Warschau 1856.

S. 44, Z. 20, vgl. Excurs I, S. 105, Anm. 1.

S. 45, Anm. 1. Vgl. Cholin 5a u. Schevuot 29a, Sabbat 19b, 22a u. Cholin 105b, Pesachim 66a u. 92a.

S. 48 Z. 4 von unten, l. Nagar.

S. 50 Anm. 4, statt 20 l. 1. Das. S. 225 Z. 28, vgl. Cholin 22a.

S. 54 Z. 5. Dagegen mit אית תני תני״ wird im j. Rosch ha-Scham 4, hal. 3 S. 59b, Sifra אמור Perek 16, 9 angeführt. Vgl. j. Sukkot III, 53c u. b. Sukka 31a.

S. 55 Anm. 1, ergänze S. 54.

S. 64 Z. 6 von unten l. „der".

S. 65 Anm. 1 gehört zur folgenden Seite u. statt 48 l. 65.

S. 68 Anm. 1. Vgl. Dr. Prager „zur Redaction des Onkelos" im Jahresbericht der Breslauer Religionsschule 1876.

S. 69 Anm. 2, statt 611 l. . . .

S. 69 Anm. 3, vgl. Pesachim 112a, Aboda Sara 9a.

S. 75. In Anm. 1, 3, 5, 6 l. Exc. II.

S. 75 Z. 6 von unten. Vgl. Halachot Gedolot Hilchot Pesach 25b, 1 ed. Wien, Geiger, jüd. Zeitschrift 1864/65 S. 159.

S. 76 Z. 22. Vgl. Tossafot Cholin 5b s. v. צדיקים (B. r. Sect. 60).

S. 76 Anm. 1 l. G. B. S. 176.

S. 78 Anm. 2, 5 7 l. Exc. II.

S. 79 Anm. 1 l. weiter unten.

S. 79 Anm. 2 l. S. 74, 77, 87.

S. 79 Anm. 3 l. S. 87, 89 ff.

S. 79 Anm. 4 l. S. 81, 82.

S. 80 Z. 7 l. דהא. Z. 10 l. ר' אמי.

S. 80. Z 8 von unten streiche „S. 86b".

S. 88 Z. 13. Vgl. j. Sabbat II, 5c b. Tosefta Sabbat II, 112 §. 9; b. Ketubot I, 2a u. Tosefta Ketubot I §. 1; b. Sabbat 16b u. Mischna Kelim XI, 1.

S. 138, Anm. 1. Fr. Monatsschrift 1866 S. 475 schließt umgekehrt; jedenfalls aber hat R. Mana um diese Zeit gelebt. Vgl. Introd. S. 98b. Mischna Challah IV, 11 (j. Schebiit VI, 37a).

S. 134. Z. 12, vgl. G. V. S. 352e.

S. 136. Anm. 3, vgl. G. V. S. 109, 112, 114g.

Hof-Buchdruckerei (H. Neubürger) in Dessau.

Ursprung der Sadokäer und Boëthosäer.

Von
Eduard Baneth.

Frankfurt a. M.
Verlag von J. Kauffmann.
1882.

Ursprung der Sadokäer und Boëthosäer.

Von

Eduard Baneth.

Frankfurt a. M.
Verlag von J. Kauffmann.
1882.

Dessau:
Druck der Hof-Buchdruckerei (H. Neubürger).

Meiner

Mutter

gewidmet.

Ueber den Ursprung der Sadokäer und Boëthosäer

von

Eduard Baneth.

In der letzten Hälfte des 2ten vorchristl. Jahrhunderts, nur wenige Jahre nach den glorreichen Makkabäerkämpfen, sehen wir auf dem Schauplatz der jüdischen Geschichte zwei Parteien heftig auf einander stoßen, welche in der Folgezeit in erbittertem, oft blutigem Kampfe sich befehden — die Pharisäer und die Sadokäer. Der Ursprung dieser Parteien ist heute noch nicht ganz klar. Auch über ihr Wesen und ihren Charakter herrschten lange Zeit die verworrensten Vorstellungen. Die Schriften des neuen Testaments, welche aus naheliegenden Gründen beiden Parteien wenig gewogen sind, stellen beide, namentlich aber die Pharisäer, in ein schiefes Licht. Parteilichkeit und Voreingenommenheit haben den Verfassern bei der Zeichnung ihres Charakters die Hand geführt. Pharisäische Heuchelei, pharisäischer Dünkel und pharisäischer Hochmuth sind sprichwörtliche Redensarten, welche dieser Quelle ihren Ursprung verdanken, und die auch heute noch gang und gäbe sind, trotzdem, oder vielmehr weil diejenigen, die sie anwenden, in der Regel nicht wissen, wer die Pharisäer gewesen sind. In neuerer Zeit haben die Quellenforschungen namhafter Gelehrter zu der Erkenntniß geführt, daß nichts falscher und verkehrter sein kann, als diese landläufigen Bezeichnungen. Die hervorragendsten Führer der Pharisäer sind uns fast ohne Ausnahme näher bekannt. Die meisten von ihnen sind von rührender Bescheidenheit, von bewundernswerther Anspruchslosigkeit und Demuth; alle aber sind von echter und wahrer Frömmigkeit tief durchdrungen, allen ist es heiliger Ernst um den Glauben, auch nicht ein Einziger trägt heuchlerisch die Religion nur als Maske, um irgend einen noch so großen, noch so heiligen Zweck zu erreichen; denn es gab für sie nichts Größeres, nichts Heiligeres als die Religion, nichts, was ihnen höher stand. Sie lag ihnen vor allem am Herzen;

ihrer Rettung, ihrer Erhaltung weihten sie in erster Reihe ihre Sorge, ihre Thätigkeit, in zweiter Reihe erst dem jüdischen Staate.

Der jüdische Staat! — Wie lange konnte er sich denn noch erhalten? wie lange noch vermochte er dieses Scheinleben zu fristen? Hatten doch selbst die ewig denkwürdigen Siege der Makkabäerhelden kaum einen matten Schimmer des einstigen Glanzes zurückzuerobern vermocht! Ein Lufthauch konnte ihn auslöschen, und dann war es vorbei mit dem letzten Reste nationaler Selbständigkeit. Ein Glück, daß das Judenthum unabhängig ist vom jüdischen Staate! Die Pharisäer hatten richtig erkannt, daß der nationale Sinn die nationale Existenz zu überdauern vermag, daß der jüdische Geist den jüdischen Staatskörper überleben muß, wie die unsterbliche Seele den irdischen Körper überdauert, daß dagegen das jüdische Volk seine Religion nicht aufgeben kann, ohne sich selber aufzugeben. Sie wendeten daher ihr Hauptaugenmerk der Erhaltung der jüdischen Lehre zu. Ihr Streben war darauf gerichtet, daß die Religion in den Herzen ihrer Bekenner so fest und so tief Wurzel fasse, daß sie von allen Stürmen, welche über das Volk hereinbrechen könnten, nicht erschüttert werde. Die schon früher von der „großen Synagoge" ausgegebene Parole: „Machet einen Zaun um die Lehre" (Abot I, 1) wurde von ihnen mit Eifer aufgenommen und eine Reihe von Verordnungen geschaffen, welche eine Schutzmauer um das Gesetz, namentlich aber eine Scheidewand gegen das Heidenthum, zunächst gegen den Hellenismus, zu bilden bestimmt waren. So entwickelte sich die Perisut oder die Absonderung, von der die Perisin oder Pharisäer ihren Namen haben. Es ist klar, daß Viele im Volke und in erster Linie die Reichen und Vornehmen sich durch diese Absperrung gegen das Ausland sehr beengt und in ihrer freien Bewegung gehindert fühlen mußten; sie widersetzten sich daher der Perisut, wurden aber dadurch allmählich zu der Konsequenz gedrängt, die Autorität der Rabbinen zu leugnen, ihre Ueberlieferungen für nicht bindend zu erklären und als einzige Norm das geschriebene Gotteswort hinzustellen, welches freilich wie jedes geschriebene Gesetz die willkürlichsten Deutungen sich gefallen lassen mußte.

Das waren die Sadokäer und die Boëthosäer. Ein großer Theil der Differenzen zwischen ihnen und den Pharisäern wird im Talmud an verschiedenen Stellen erörtert, die Grundverschiedenheiten werden uns von Josephus mitgetheilt; beide aber schweigen über ihren Ursprung. Hier wie dort treten sie als eine bekannte historische Erscheinung auf; wie sie aber in die Erscheinung getreten, was den Anstoß zu dieser Parteibildung gegeben, woher sie ihre Namen ableiten — das erfahren wir nicht. Die sog. Baraita zu den Abot des R. Natan ist die einzige Quelle, die uns einige Andeutungen über diese Frage giebt, welche wir in Folgendem einer eingehenden Untersuchung unterziehen wollen.

Der Bericht in den A. d. R. N. liegt uns in zwei Rezensionen vor. Die eine findet sich in unseren Talmudausgaben (K. 5.), die andere ist abgedruckt in Taussig's Neweh Šâlôm (München 1872, S. 27) und mit einigen unwesentlichen Aenderungen und Zusätzen — welche wir in der folgenden Wiedergabe in runden Klammern hinzufügen, während wir die Varianten der Taussig'schen Ausgabe in eckige Klammern setzen — auch im 'Aruk u. d. W. ביתום und lautet: שני תלמידים היו לו (לאנטגנוס איש סוכו ושמם) צדוק וביתום (ושנה להם אל תהיו כעבדים וכו') [כיון ששמעו הדבר הזה] (והלכו ו) שנו [הדבר] לתלמידיהם [ותלמידיהם לתלמידיהם] (ולתלמידי תלמידיהם) [אמרו דבר בשם אומרו] ולא אמרו פירושו (עמדו ודקדקו אחריהם) אמרו (אלו היו יודעים אבותינו) [הייתם יודעים] שתהית המתים (ו)מתן שכרן של צדיקים בעולם הבא לא היו [אומרים כן] (שונין כך) [הלכו ויצאו ופירשו להן] (עמדו ופירשו מן התורה ואמרו מסורת ביד פרושים לצער עצמם בעולם הזה ולעולם הבא אין להם שכר) ויצאו מהם [תרי] (שנים) משפחות רעות צדוקין וביתוסין [על שמם] (צדוקין לשם צדוק וביתוסין לשם ביתום). Offenbar ist es diese Rezension, welche auch Maimonides vorgelegen hat, und welche er in seinem arabisch geschriebenen Misnakommentar bis auf einen Punkt, auf den wir später (S. 23) zurückkommen werden, fast wortgetreu wiedergiebt. In seiner Erklärung zum Spruche des Antigonos (Abot I. 3.) erzählt er: „Dieser Gelehrte hatte zwei Schüler; der eine hieß Sadok, der andere Boëthos. Als sie diesen Ausspruch aus seinem

Munde vernahmen, verließen sie ihn, und es sagte der Eine zum Andern: Unser Lehrer hat es ja klar ausgesprochen, daß es weder Belohnung noch Strafe giebt, und daß wir dort nichts zu erwarten haben. Denn sie hatten den Sinn seiner Worte nicht verstanden. Und so kamen sie denn mit einander überein, sagten sich vom Gesetze los und schaarten jeder eine eigene Partei um sich, welche von den Rabbinen Ṣadoḳäer und Boëthosäer genannt werden."

Der andere, ausführlichere, im Wesentlichen aber hiermit übereinstimmende Bericht in unseren Talmudausgaben lautet: „Antigonos von Sacho hatte zwei Schüler, welche seinen Ausspruch lehrten. Sie trugen ihn ihren Schülern vor, diese wieder ihren Schülern. Da standen sie auf und deutelten hinterher daran und sprachen: Was dachten sich denn unsere Väter, da sie so sprachen? Ist es möglich, daß ein Arbeiter den ganzen Tag arbeite und Abends seinen Lohn nicht erhalte? Hätten aber unsere Väter gewußt, daß es ein kommendes Leben[1]) und eine Auferstehung der Todten giebt, sie hätten nicht so gesprochen. Da standen sie auf und sagten sich los von der Tora, und es zweigte sich von ihnen ausgehend eine zweifache Spaltung ab: Ṣadoḳäer und Boëthosäer, die Ṣadoḳäer nach dem Namen des Ṣadoḳ, die Boëthosäer nach dem Namen des Boëthos. Und sie bedienten sich ihr Leben lang silberner und goldener Geräthe, nicht als ob sie hochfahrenden Sinnes gewesen wären, aber die Ṣadoḳäer meinten: Es ist eine Ueberlieferung in den Händen der Pᵉrušim (Pharisäer), daß sie sich hinieden quälen; in einem kommenden Leben aber haben sie nichts."[2])

I.

Diese schlichte, einfache Erzählung, frei von allem „dichterischen Aufputz und orientalischer Ausschmückung", trägt so sehr das Ge-

1) In unseren Ausgaben ist zu עולם nicht אחר zu ergänzen, sondern הבא nach einer Handschr. der Bodl. (No. 408. Fol. 72.) und nach einem Zitat in Meïri's בית הבחירה zu Abot I. 3.

2) Unsere Lesart ist der Variante bei Taylor: Sayings of the Jewish fathers, Cambridge 1877. Exc. III. S. 126 vorzuziehen.

präge der Wahrheit an sich, erfüllt alle Bedingungen, welche der Kritiker an eine mit dem Anspruch auf Geschichtlichkeit auftretende Nachricht zu stellen berechtigt ist, in so hohem Grade, daß die souveräne Verachtung, mit welcher sie in neuerer Zeit behandelt wurde, unbegreiflich wäre, fände sie nicht in dem allgemeinen Mißtrauen und der Voreingenommenheit gegen talmudische Geschichtsquellen ihre Erklärung. Die Ungeschichtlichkeit talmudischer Quellen ist heutzutage zu einem unumstößlichen Dogma geworden, dessen zahlreiche Bekenner jeden, der sich nur den leisesten Zweifel erlaubt, mit einem dem Streben nach wahrer Erkenntniß wenig ziemenden und noch weniger förderlichen Fanatismus verhöhnen und verketzern. Paulus Ewald[1]) nennt den Bericht in den A. d. R. N. „reine Fabel". Den Beweis dafür hat er zwar versprochen, ist ihn aber schuldig geblieben. Das Buch, in welchem er diesen Nachweis führen wollte, ist nicht erschienen, und so wissen wir auch nicht, wie er sich sonst die Namen Sadokäer oder Saddukäer (*Σαδδουκαῖοι*, wie die griechische Schreibart lautet) und Boëthosäer erklärt hat. Andere haben sich über unsere Quelle mit einem beredten Achselzucken oder noch beredterem Schweigen hinweggeholfen und über den Ursprung beider Parteien ihre eigenen Vermuthungen aufgestellt. Den sichern Boden eines mit allen Kriterien der Historizität ausgerüsteten Berichtes hatte man verlassen — jetzt war der Hypothese Thür und Thor geöffnet, die abenteuerlichsten Vermuthungen hatten den freiesten, weitesten Spielraum. Besonders auf die Erklärung des Namens „Saddukäer" ist viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit verschwendet worden. Da war kein Versuch so kühn, keine Annahme so gewagt, daß sie nicht geistreiche Vertreter und begeisterte Anhänger gefunden hätte. Wir können uns hier nur mit den wichtigsten Hypothesen über den Gegenstand unserer Untersuchung beschäftigen.

1. Am weitesten verbreitet ist die Ableitung von dem hebr. Worte צדיקים, d. i. Gerechte; demnach bezeichnet Saddukäer entweder solche, die im Rechtsprechen von unerbittlicher Strenge sind, oder solche, die im Gegensatze zu den Pharisäern (פרושים: etwa Sonderlinge!) auf dem Standpunkte des strikten Rechtes stehen

---

1) Pirke Aboth, Erlangen 1825. S. 7.

und die übertriebene Frömmigkeit oder gar heuchlerische Frömmelei verurtheilen, zu deren Vertretern die Ph. oft gebrandmarkt werden. Diese Ableitung hat dadurch, daß sie in Lehrbücher und andere für die Volksbildung berechnete Schriften eingedrungen, leider eine Volksthümlichkeit erlangt, die sie nicht verdient; denn sie ist durchaus falsch. Veranlaßt wurde sie wahrscheinlich durch die griechische Schreibweise mit doppeltem δ, welche auf ein Dageš im ד schließen ließ; doch ist dieser Schluß ungerechtfertigt, weil die Septuaginta z. B. auch Rebekka (*Ῥεβέκκα*) für Ribḳa (רבקה) schreiben, und die ganze Ableitung ist unrichtig, weil der Singular von צדוקים nicht צדיק, nicht einmal צדוק, sondern צדוקי lautet. Das Wort ist also kein ursprüngliches Nomen, sondern unstreitig ein Denominativum und zwar ein nomen gentilicium von dem Eigennamen Ṣadoḳ (צדוק) abgeleitet.

2. Aus demselben Grunde kann auch eine andere Erklärung, welche den Gleichklang von *Σαδδουκαῖοι* und *Στωϊκοί* dazu ausbeutet, die Ṣadoḳäer zu Stoïkern zu stempeln, keinen Anspruch auf ernste Widerlegung machen, und man braucht nicht erst mit Jost[1]) darauf hinzuweisen, daß Josephus gerade die Pharisäer als Stoiker bezeichnet und daß der Ausdruck Stoïkoi den Griechen zu geläufig war, als daß er in ihrem Munde sich in Sadduḳaioi umwandeln konnte.

3. Von hoher Bedeutung dagegen ist die Hypothese, welche Geiger in seiner „Urschrift"[2]) aufgestellt hat. Ist sie auch schwerlich aufrecht zu erhalten, so gebührt ihr doch unstreitig wenigstens das Verdienst, die Forschung über den Ursprung der Ph. u. S. in neue Bahnen gelenkt und die falschen, oft lächerlichen Vorstellungen berichtigt zu haben, welche auch heute noch, namentlich betreffs der Pharisäer, gang und gäbe sind. In diesem Betracht kann die Geiger'sche Hypothese für die Geschichte beider Parteien epochemachend genannt werden. Wir wollen sie in kurzen Umrissen hier wiedergeben.

Die Ṣadoḳäer sind nach G. keine Geringeren als כהנים בני

---

1) Geschichte des Judenthums u. seiner Sekten, Leipzig 1857. I. S. 216 Anm. 1.

2) Breslau 1857. S. 20 ff. u. S. 100 ff.

צדוק, Priester vom Geschlechte des Sadok, eines Nachkommen von Pin'has, dem Sohne El'azar's. Im Laufe der Zeit hatte dies Geschlecht namentlich durch seine Anhänglichkeit an das Davidische Haus über die andere, von Itamar stammende Linie den Vorrang gewonnen. Ein Priester aus diesem Geschlechte war es auch, J'hoschu'a hakkohên haggadôl, der beim Wiederaufbau des Tempels unter 'Ezra mit der Würde des Hohenpriesters bekleidet wurde, einer Würde, die sich fortan in seinem Hause vom Vater auf den Sohn vererbte, bis es durch die Unwürdigkeit seiner letzten Glieder dieses hohe und einflußreiche Amt einbüßte und durch die Has'mônäer aus der bedeutend geringern Linie des Jojarib ersetzt wurde. „Die Zadokiten hatten somit aufgehört, die Regenten zu sein, sie waren nicht mehr die Malkizedek, 'die Könige der Gerechtigkeit', nicht mehr die Zaddikim, 'die Gerechten', sie standen nicht mehr über dem Volke. Die Saddukäer, in welchen die Zadokiten den Kern bildeten, waren nur eine Partei im Volke, eine abgeschlossene, aristokratische, welche in ihrer Exklusivität den Zudrang der Masse von sich abwehrte, aber doch als adlige, durch Alter des Geschlechts, durch Priesterheiligkeit oder durch neu erworbenes Ansehen den bedeutendsten Einfluß hatte, eine kleine, aber mächtige Partei. Eine Abart von ihnen, oder vielmehr eine sich ihnen anrankende Schlingpflanze sind die Boëthusen, welche dem neuen herodäischen Priesteradel, der Familie des zum Hohenpriester erhobenen Schwiegervaters des Herodes angehörend, mit der ganzen Rücksichtslosigkeit und der Volksverachtung, welche die Herodianer charakterisirt, auftraten. Ihnen gegenüber stand die nationale Partei als die demokratische ..... Die nationale Partei wurde schon früher als diejenige bezeichnet, welche sich von den Völkern der Länder und deren Unreinheit 'absonderte' (נבדל 'Ezra 6, 21; 9, 1; 10, 11). Dieses Charakterzeichen wurde nun mit dem entsprechenden aramäischen Worte der Name der Partei. Sie hießen nun Peruschim (aram. Form: Perischin), Pharisäer."

Diese Auffassung hat Geiger mit mehr Geschick als Erfolg durch die ganze Zeit des zweiten Tempels durchzuführen und die ganze Geschichte jener sechshundertjährigen Periode mit großem

Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit von diesem Gesichtspunkte aus zu beleuchten versucht. Er hat den ganzen kritischen Apparat zu diesem Zwecke in Bewegung gesetzt, etliche Theile und ganze Bücher der heil. Schrift je nach Bedürfniß bald dieser, bald jener Epoche zugeschrieben, überall Spuren des Antagonismus zwischen Sadokiten und Nibdalim und überall Anhaltspunkte gesucht und natürlich auch gefunden, namentlich die anscheinend so harmlosen, unschuldigen Wörter צדק, צדיק und צדיקים zu Parteibezeichnungen voll bitterer Ironie gestempelt[1]) und in weiterer Konsequenz als Leitfaden zur Auffindung sadducäischer Spuren fast bis zum Uebermaße ausgebeutet; er hat mit emsigem Fleiße das Kleinste, Geringfügigste, Unscheinbarste und Verschiedenartigste, kurz alles zusammengetragen, was nur irgend zu verwerthen war, hat es mit kunstfertiger Hand zu einer wunderbaren Mosaik zusammengefügt und so einen großartig angelegten Bau aufgeführt, der nur den einen Fehler hat, daß er der festen, sichern Grundlage entbehrt und deshalb unter der eigenen Wucht um so eher zusammenstürzen mußte, je gewaltiger und je kunstvoller er war. In der That hat die Geiger'sche Hypothese wenig Anerkennung, noch weniger Zustimmung gefunden; spätere Geschichtsschreiber haben sie theils ignorirt, theils verworfen, bis sie in letzter Zeit von Wellhausen[2]) wieder aufgenommen und adoptirt, von Taylor[3]) aber mit dem Berichte in den A. d. R. N. zu einer neuen, vermittelnden Hypothese verschmolzen wurde, welche mit G. den Ursprung der Sadducäer auf den Hohenpriester Sadok zurückführt, ihre Grundsätze aber mit A. d. R. N. in einer spätern Periode und zwar durch das Eindringen griechischer Denkungsweise eine neue Färbung annehmen läßt.

Ich bezweifle, ob G. dies überhaupt in Abrede gestellt hat; jedenfalls kann er unter solchen Bedingungen sich eine Aussöh-

1) So ist ihm, um nur ein Beispiel anzuführen, הצדיק (Jes. 57, 1.) der sadokitische Fürst; er wird צדיק genannt mit deutlicher Beziehung auf die Partei und ironischer Anspielung auf seinen nichts weniger als „gerechten" Lebenswandel. Den entsprechenden Ausdruck im zweiten Satzgliede — ואנשי חסד — übersetzt er: „Die gnädigen Herren" (!)

2) Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874.

3) Sayings of the Jewish fathers, Cambridge 1877. Exc. III. S. 128.

nung mit den A. d. R. N. schon gefallen lassen. Ob aber diese mit einem Ausgleichsversuche, welcher ihre positive Darstellung vollständig verwischt, und nicht einmal die äußeren Umrisse, kaum noch den Rahmen stehen läßt, ebenso zufrieden sein können, ist eine Frage, die man entschieden verneinen muß. Da hat es G. selbst viel besser verstanden, sich mit den A. d. R. N. auseinanderzusetzen. Er sah sich genöthigt, jener alten Ueberlieferung erst den historischen Boden zu entziehen, ehe er daran gehen konnte, auf ihren Trümmern seine kunstvolle Hypothese aufzubauen, und er that dies so geschickt, daß er die Trümmerreste sogar noch als Bausteine für sich verwerthen konnte. Ihm sind die A. d. R. N. „ein später Nachwuchs der midraschischen Literatur, der, wie dieses ganze späte Schriftthum, uns manche alte Sage, freilich in eigenthümlicher Nüancirung, erhalten hat". Eine alte Sage hat fast immer einen historischen Kern und diesen von der dichterischen Umhüllung loszuschälen, die sich im Laufe der Jahre angesetzt, ist nicht selten der bloßen Willkür überlassen. Hier hat G. folgende Auswahl getroffen: „Die Zurückführung auf zwei Namen ist richtig, nur daß beide nicht Schüler des Antigonos, vielmehr Zadok älter, Boëthos aber jünger ist. Auch die vornehme Haltung der Sadducäer und der Spott über die Pharisäer, die eigentlich selbst die Nichtigkeit ihrer Hoffnungen kennten,[1]) wird als charakteristisch hervorgehoben, nur daß im Geiste der spätern Zeit ihre Grunddifferenz als eine eschatologische bezeichnet wird."[2]) Warum aber gerade dieses richtig, jenes aber unrichtig ist, das erfahren wir nicht.

Nicht besser ergeht es Josephus. Auch er stellt überall, wo er von dem Wesen beider Parteien spricht, diese eschatologische Grunddifferenz in den Vordergrund, und auch er wird in der beliebten Manier behandelt, die im Nebensatze stückweise wieder zurücknimmt, was im Hauptsatze im Ganzen zugestanden worden ist. Akkomodation und Absicht leuchtet ihm aus Josephus' ganzer Darstellung zu sehr hervor. „Dennoch muß natürlich diese Differenz vor-

1) Daß diese Auffassung unrichtig ist, werden wir weiter unten zeigen.
2) Urschrift S. 105 f.

handen gewesen sein, nur daß wir sie auf ihr rechtes Maaß und ihre rechte Bedeutung zurückführen müssen. Die Anlehnung der Aboth Nathan's an den Spruch des Antigonos aus Socho scheint hier im Ganzen das Richtige zu treffen.“ Nur daß die Sadokäer nicht, wie aus jener Quelle hervorgeht, den Satz mißverstanden oder gar mißdeutet und mißbraucht haben; sie blieben vielmehr der praktischen Frömmigkeit, wie jener Spruch sie lehrt, treu, grübelten nicht über gerechte Vergeltung, glaubten gar kein Recht auf eine weitere Belohnung zu haben und unterschieden sich also in dieser Frage nur dadurch von den Pharisäern, daß sie die Lehre von der Auferstehung nicht so entschieden wie diese betonten, sondern „kühler diese Fragen in den Hintergrund treten ließen, ohne die dogmatische Behauptung entschieden zu verwerfen.“ [1]) Freilich erzählt jene Ueberlieferung von der Anlehnung an den Antigoneïschen Ausspruch in Uebereinstimmung mit Josephus das gerade Gegentheil von dem, was G. als Differenz zwischen Pharisäern und Sadokäern hinstellt. Das thut aber nichts. Sie haben sich eben beide geirrt. Die Sadokäer können Auferstehung und Vergeltung nicht geleugnet haben, weil sonst die G.'sche Hypothese einen argen Stoß erlitte, und so bleibt denn von der ganzen Ueberlieferung als historischer Kern nichts weiter übrig, als die Zurückführung auf zwei Namen, nur daß es nicht die rechten sind, und die Anlehnung an den Ausspruch des Antigonos, nur im entgegengesetzten Sinne. Und da behauptet Geiger noch fast in demselben Athemzuge, daß Akkomodation und Absicht aus Josephus hervorleuchten.

Wir werden später auf diese eschatalogische Grunddifferenz noch zurückkommen müssen; für jetzt genügt es uns, konstatirt zu haben, daß Geiger innere Gründe für die Ungeschichtlichkeit unserer Quelle nicht vorgebracht, daß er ihr vielmehr einen, wenn auch äußerst dürftigen, unter seinen Händen stark zusammengeschrumpften, historischen Kern eingeräumt hat, und daß Josephus sich mit ihr in Uebereinstimmung befindet. Dagegen ist G.'s Hypothese schlagend widerlegt worden von Derenbourg in seiner

---

1) Urschrift S. 131 f.

Geschichte Palästina's [1]). In einer eigens diesem Zwecke gewidmeten Note führt er aus, daß es erstens unerklärlich wäre, daß Josephus, selbst ein Priester, nichts zu wissen scheint von diesen innigen Beziehungen zwischen der großen Priesterfamilie und den Sadducäern, zumal nach G. diese Partei, welche das fast ausschließliche Privileg der richterlichen und administrativen Aemter in Händen gehabt haben soll, nur ausnahmsweise Juden aus anderem Geschlechte zu öffentlichen Aemtern zuließ; daß es ferner, ein so hohes Alter der Sadducäer vorausgesetzt, unerklärlich wäre, daß keines der beiden ersten Makkabäerbücher, von denen das erste unter Johann Hyrkan, das zweite mitten unter den Kämpfen zwischen beiden Parteien abgefaßt ist, irgendwo den Namen derselben erwähnt; daß es endlich, wenn die Einen sich nach jenen frommen Männern benannt hätten, welche unter ʿEzra muthig jede Berührung mit den Heiden zurückgewiesen haben, die Anderen aber nach Vorfahren, welche während so vieler Jahrhunderte das Vorrecht des Hohenpriesterthums besessen haben, unbegreiflich wäre, daß beide Parteien in gleicher Weise diese Namen als einen Schimpf fliehen, sie niemals sich selbst beilegen und sie nur anzuwenden scheinen, um sich gegenseitig zu beschimpfen.

Zu diesen treffenden Widerlegungsgründen mag noch der von Taylor geltend gemachte Einwand hinzugefügt werden, „that not a single trace of this supposed designation of Sons of Zadok occurs in the Jewish postexile literature — which would be altogether inexplicable, had that name been in general use“.[2]) Wellhausen, dem diese Blöße in der G.'schen Hypothese nicht entgangen, ist diesem Einwand in seiner Abhandlung über die „Pharisäer und die Sadducäer“, welche Taylor, wie es scheint, unbekannt geblieben ist, zuvorgekommen. Durch scharfe Betonung einer ziemlich untergeordneten Differenz zwischen der Chronik und Samuel, die zu einer absichtlichen, tendentiösen Aenderung in sadokitischem Parteiinteresse aufgebauscht wird — als ob außer dem Verfasser der Chronik Niemand sonst ein Exemplar der Bücher

---

1) Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine par J. Derenbourg. I. Paris 1867, note IV. „origine des Phariséens et des Sadducéens.“
2) Sayings etc. a. a. O.

Samuels besessen hätte — stellt er über die „Lücke zwischen den Bne Zadok des Ezechiel und den Sadducäern des zweiten vorchristl. Jahrhunderts" eine Nothbrücke her, zu deren Stärke und Haltbarkeit er selbst wenig Zutrauen haben muß, wenn er sie mit den nicht sehr ermuthigenden Worten der Oeffentlichkeit übergiebt: „An dem Bewußtsein, daß der Priesteradel von Zadok sich ableite, das sehr lebendig und triebvoll in der Chronik sich äußert, muß man sich genügen lassen und nicht auch noch den Namen Sadducäer, der in dieser Form vielleicht erst später entstand, in einem so offiziösen Schriftwerke erwarten" (S. 50).

Wenn aber dies Bewußtsein wirklich so lebendig und triebvoll in der Chronik zum Ausdruck kommt, so kann man doch nur mit um so größerem Rechte erwarten, daß in einem so offiziösen Schriftwerke auch der Name, ich will nicht sagen der Sadducäer, aber doch wenigstens der B'nê Ṣadoḳ als Parteiname in der ihm von G. beigelegten Bedeutung nachgewiesen wird. Aber Wellhausen weist von vornherein auch nur die Zumuthung eines solchen Nachweises zurück. „Verlangt man den historischen Nachweis der Kontinuität des Namens, so verlangt man eigentlich zu viel . . . . man darf sich hier nicht möglichst schwierig stellen" meint der Vf. auf Seite 47. Noch mehr! Er untergräbt mit eigener Hand die exegetischen und bibelkritischen Grundlagen, auf denen die G.'sche Hypothese ruht, und dennoch glaubt er sie aufrecht erhalten zu können, ohne ihr auch nur eine einzige neue Stütze zu geben. „Man wird erstaunen," sagt er S. 76, „daß der Knecht Gottes Jes. 53 die Pharisäer waren, die unter dem Drucke der Mächtigen litten — aber dies ist in der That Geiger's Meinung. Streng genommen freilich hätte er nach dem Leitfaden, welchen ihm sonst der vermeintliche Spitzname çaddîqîm für die Auffindung der Sadducäer liefert, aus der Verbindung 53, 11 zu einer umgekehrten Meinung gelangen müssen — indeß wer wollte es so genau nehmen! Den Anhaltspunkt für G., die Parteien so hoch hinauf zu verfolgen, geben ihre Namen ab. Die Sadducäer haben ihren Namen von Zadok, also waren die B'ne Zadok schon in der alten Zeit Sadducäer, d. h. nicht ein Geschlecht, sondern eine bestimmte kirchlich-politische Partei. Der Name der Pharisäer ist nach G.'s Deutung gleichwerthig mit

dem der Nibdalim, also waren die Nibdalim die Partei der Pharisäer. Die geschichtliche Ueberlieferung ist hierbei Nebensache."

Fast fühlt man sich versucht, diese Worte für reine Ironie zu halten; doch sind sie purer Ernst. Die historische Ueberlieferung in den Büchern ʿEzra und Neḥemja, welche, wie W. selbst weiter ausführt, als Theile der Chronik einerseits auf ʿEzra's Seite stehen, andererseits mit höchster Verehrung an den Nachkommen Ṣadok's hängen, und auch davon abgesehen, keinen Zweifel darüber lassen, daß auch die Erzpriester sich wohl oder übel auf den Boden der Nibdalim stellen mußten, wenn sie nicht überhaupt den Boden verlieren wollten — diese geschichtliche Ueberlieferung, welche bei den Namen Nibdalim und Bᵉne Ṣadok an zwei Parteien, geschweige denn an einen Antagonismus zwischen beiden zu denken verbietet, ist ihm wirklich nur Nebensache. Hauptsache ist ihm, daß die Namen stimmen. Aber nicht einmal das ist richtig. Der Satz: ויאכלו בני ישראל השבים מהגולה וכל הנבדל מטמאת גויי הארץ אלהם לדרש ליוי אלהי ישראל (ʿEzra 6, 21), den Geiger merkwürdigerweise als Stütze für seine Behauptung anführt, läßt wohl keinen Zweifel darüber, daß die Nibdalim nicht Pᵉrusim waren, sondern Proselyten, die sich zum Judenthum bekehrt hatten. Es bleibt also als Anhaltspunkt für Geiger's Hypothese nichts mehr übrig als das „Bewußtsein, daß der Priesteradel von Zadok sich ableite", ein Bewußtsein, das sich angeblich in der Chronik „sehr lebendig und triebvoll" äußern soll. Nach alle dem dürfte es jedoch nur Wenige geben, die mit W. so bescheiden sind in ihren Ansprüchen, daß sie sich an diesem Bewußtsein genügen ließen. Aber selbst wenn man es über sich gewinnen könnte, sich hierbei zu beruhigen, selbst wenn man sich, um nicht allzuschwierig zu sein, überreden könnte, daß trotzdem die ganze Hypothese nunmehr nur noch an diesem einzigen dünnen Faden hängt, die Forderung eines streng wissenschaftlichen Nachweises für die Kontinuität des Namens Bᵉnê Ṣadok in der nachexilischen Literatur — von dem Namen der Nibdalim gar nicht zu reden — ebenso unbillig und unberechtigt ist, wie sie nach W.'s eigenem Geständniß unerfüllbar ist, so befände man sich immer noch den drei von Derenbourg vorgebrachten Gegen-Argumenten gegenüber,

welche W. zu entkräften gar nicht versucht hat, und deren zwingende Logik wohl stark genug ist, die ohnehin schon so sehr geschwächte und ihrer Hauptstützen beraubte Hypothese G.'s vollends zu Falle zu bringen, andererseits aber die Ansicht zu stützen, daß der Ursprung der in Rede stehenden Parteien nicht höher als in die Makkabäerzeit zu setzen ist. Die Vertreter dieser Ansicht sind Grätz und Derenbourg.

4. Nach Grätz[1]) sind die Sadduķäer der Landesadel, welcher sich um den Thron der Hasmonäerfürsten schaart und auf die Regierung des Landes großen politischen Einfluß übt; „ihnen geht das Interesse an dem jüdischen Gemeinwesen über das an der jüdischen Lehre. Zu ihnen gehören die jüdische Aristokratie, die tapferen Krieger, die Feldherren, die Staatsmänner. Sie bilden den eigentlichen Kern des has'monäischen Anhanges, der in Schlachten und Unterhandlungen den Führern treu dient." Ihren Namen leiten sie von einem ihrer Führer ab, einem Aristokraten Namens Sadok. Ihnen gegenüber stehen die Pharisäer als demokratische Partei. Ihren Kern bilden die Schriftgelehrten, welche, mit ihrer Macht und ihrem Einfluß im Volke fußend, in Opposition treten zu dem Königthume und den Anmaßungen der herrschsüchtigen Aristokratie. Den Sadokäern zur Seite stehen dagegen die Boëthusäer. Jene fühlen sich durch das Uebermaaß der religiösen Satzungen gehemmt und beengt und leugnen daher die Gemeingültigkeit derselben, indem sie nur diejenigen Gesetzesbestimmungen als verbindlich anerkennen, welche in der pentateuchischen Gesetzgebung ausdrücklich aufgeführt werden. Da sie jedoch, dem Kriegshandwerk und politischen Künsten ergeben, nicht so viel Gesetzeskunde besitzen, um ein solches Prinzip theoretisch aufzustellen oder durchzuführen, so überlassen sie dies ihren Bundesgenossen, den Boëthosäern, welche, mit einer tiefern Gesetzeskunde ausgerüstet, der Aufgabe wohl gewachsen sind und sich des in sie gesetzten Vertrauens würdig erweisen. „Das Verhältniß von Sadducäern und Boëthosäern würde sich demnach in der Weise herausstellen, daß jene

1) Geschichte der Juden Bd. III. 2. Aufl. S. 76 f.

als politische, diese als religiöse Gegner der Pharisäer zu betrachten wären."

Auch gegen diese Auffassung ist mancherlei einzuwenden. Vor allem weiß keine Quelle etwas von einem aristokratischen Parteiführer Namens Ṣadoḳ. Und doch muß dieser Mann eine sehr angesehene, sehr einflußreiche Stellung eingenommen und in der Geschichte jener bewegten Zeit eine hervorragende Rolle gespielt haben. Dieser Ṣadoḳ ist also eine bloße Erfindung, um den Namen „Ṣadoḳäer" zu erklären. Wird er aber seines politischen Charakters entkleidet, seiner hohen Stellung enthoben, so haben wir eben den Ṣadoḳ der Abot des R. Natan. Dazu kommt, daß zu einer solchen Scheidung zwischen Sadduḳäern und Boëthosäern, wie Grätz sie vornimmt, durchaus kein Grund vorhanden ist, was schon Jost behauptet.[1]) Derselbe weist auch die Ausdehnung der Meinungsunterschiede zwischen Pharisäern und Ṣadoḳäern auf Staatseinrichtungen und Regierungsgrundsätze als reine Willkür zurück. „Weder führt irgend eine Spur dahin, daß die S. von politischem Interesse getrieben das mosaische Gesetz deshalb als allein gültig anerkannten, weil ihnen die Erhaltung des Staates am Herzen lag, noch daß die Ph. aus ihrem Hasse gegen das Königthum zu Demokraten umgewandelt worden. Sie wurden bisweilen zu staatlichen Parteien; doch bestand ihr wesentlicher Streit keineswegs in Grundsätzen über Staatsleitung und Kriegführung".[2]) Vielmehr waren beide Parteien ursprünglich nichts als zwei religiöse Sekten, die sich durch gewisse dogmatische Grundsätze von einander unterschieden. Höchstens kann man zugeben, daß die S. meist in den Reihen der Reichen und Vornehmen und eines großen Theils der Priester zu finden sind, während die Ph. sich überwiegend aus den Schriftgelehrten zusammensetzten. Derenbourg hat dafür folgende treffende Erklärung:[3])

5. Nach Vernichtung der Hellenistenpartei erkannten fromme,

---

1) Geschichte des Judenthums u. s. w. I. S. 215 Anm.

2) Ebendas. u. S. 225.

3) Essai etc. S. 73 ff.

begeisterte Männer die Nothwendigkeit, neue Schranken gegen die Berührung mit dem Heidenthume aufzurichten. Man hatte schon das Ungeheuer des Polytheismus in Israel zerschmettert geglaubt, da war es plötzlich in neuer, gefährlicherer Gestalt erschienen und selbst bis in's Allerheiligste gedrungen. Sollte die Wiederkehr einer solchen Gefahr ein für alle Male unmöglich gemacht werden, mußte man die Kluft erweitern, welche den Juden vom Heiden trennte, und so sehen wir denn in der That Jose ben Joʿezer und Jose ben Johanan, die Schüler des Antigonos aus Soko, den Boden der heidnischen Völker für unrein und Glasgeschirre für empfängltch gegen Unreinheit erklären,[1]) jenes um die Auswanderung, dieses um den intimen Verkehr mit Griechen zu erschweren. So entstand die *ἀμιξία*, Absonderung, hebr. פרישות, welche also nicht Verzicht auf weltliche Dinge, Zurückziehung von öffentlicher Wirksamkeit bedeutet, sondern eine von jedem Verkehr mit Heiden freie Lebensweise. Gesetze und Vorschriften, welche auf eine Absperrung des Monotheïsmus gegen eine Berührung mit dem Heidenthume hinzielen, gab es zwar schon längst; aber jetzt nach dem ruchlosen Attentat der Hohenpriester Menelaos und Alkimos auf die Integrität dessen, was dem Volke das Theuerste war, auf die Unverfälschtheit seiner Religion, wurde diese Absperrung, die Pᵉris'ût förmlich zum System erhoben und auf die äußerste Spitze getrieben. Aber weder die Has'monäer noch ihre Umgebung konnten oder mochten den Schriftgelehrten auf dieser Bahn folgen. Ihre Beziehungen zum Auslande sowohl, wie die beträchtlichen Reichthümer, die sie während der letzten Kriege aufgehäuft zu haben scheinen, machten ihnen die übertriebene Pᵉris'ut unerträglich. Sie begnügten sich, sorgfältig und gewissenhaft das Gesetz zu befolgen, wie es der Buchstabe und die alte Ueberlieferung festgestellt hatten, sahen jedoch in der Befriedigung ihrer weltlichen Gelüste nichts, was mit der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten im Widerspruch stehen könnte.

---

1) So ist der Satz: גזרו טמאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית (jᵉr. S'abbat I. 7 und babli das. 14b u. 15a) aufzufassen. Derenbourg's allzu wörtliche Uebersetzung: „ils déclarèrent impurs le sol des peuples idolâtres et les vases en verre“ ist hier dem Sinne nicht entsprechend.

Dieser gemäßigten Tugendhaftigkeit, welche die große Strenge der P'rišût ein wenig milderte, kam der Name צדקה „Gerechtigkeit" zu. In dem Maaße, wie die Macht Johann Hyrkan's wächst und seine Eroberungen zunehmen, entfernen sich auch die Gewohnheiten der Priester und der Krieger, die den Ethnarchen umgeben, immer mehr von denen der Schriftgelehrten, die in ihren Lehrhäusern und mitten unter dem Volke einfach leben. Jene bilden unmerklich einen Adel, dem der Hof und der Tempel als Stufenleiter für ihr Fortkommen (marchepied) dienen, und sie suchen die Würde des einen und die Heiligkeit des andern zu erhöhen. Die Gelehrten zeigen im Gegensatz zu ihnen wenig Neigung zu Rang und Machtstellung und ersetzen die Heiligkeit des Priesterthums, das ihnen die Geburt versagt hat, durch größere Strenge in Sitte und Lebenswandel. Dem Anhänger der P'rišût wird jetzt der Spitzname Parûš (פרוש) an den Kopf geworfen, und dieser antwortet mit dem Namen Ṣadûḳ (צדוק) oder Ṣadûḳî (צדוקי), mit dem man die Anhänger der strikten Gesetzesbefolgung belegt. So werden beide Namen, bevor sie zur Bezeichnung zweier Parteien dienen, als Schimpf- oder Spottnamen betrachtet, welche die eine auf die andere anwendet, aber keine gern sich selbst beilegt.

Wir haben diese vorzügliche Darstellung deshalb so ausführlich wiedergegeben, weil wir im Wesentlichen mit derselben übereinstimmen. Leider hat sich D. durch die Stammesverwandtschaft der Wörter צדוקי und צדקה verleiten lassen, jenes von diesem abzuleiten. Die Versuchung war um so größer, als die Bezeichnung פרוש in der That von dem Abstraktum פרישות abgeleitet und nicht, wie Geiger will, eine Uebersetzung von נבדל ist. Allein die Ausdehnung des Gegensatzes zwischen den Prinzipien beider Parteien auch auf ihre Namen und die Hineinlegung jener in diese war ein Mißgriff, weil sie sich nicht konsequent auch auf den Namen der Boëthosäer anwenden läßt; sie war ein Fehler, weil צדוקי nicht wie פרוש eine Verbalform ist, sondern, wie bereits erwähnt, ein Denominativum, und zwar ein nomen relativum, welches nicht auf ein Primitivum צדקה, sondern צדוק, offenbar ein nomen proprium, zurückgeht. D. scheint dies wohl gefühlt zu haben; denn er spricht von einem surnom de saddouk ou

saddouki, dont on accablait les partisans de la stricte légalité. Aber abgesehen davon, daß von צדקה kein Appellativ צָדוּק nach der Analogie von פָּרוּשׁ gebildet werden kann, weil dieses ein transitives, jenes aber ein intransitives Verbum zum Stamme hat, kommt auch die Bezeichnung „saddouk“ nirgends vor. Der Singular von צדוקים heißt stets צדוקי, niemals צדוק. Auch sind die Sadokäer, wie wir weiter unten zeigen werden, keineswegs die Anhänger der strikten Legalität, welche nur der übertriebenen Strenge der Pharisäer Opposition machen; sie leugnen vielmehr die Tradition überhaupt und suchen sich selbst die Befolgung des geschriebenen Gesetzes auf jede mögliche Weise zu erleichtern. Ihre Gegner hätten ihnen schwerlich den Namen צדוקים beigelegt, wenn dieser sich von צדקה (Gerechtigkeit) ableitete.

Zum Glück thut diese einzige Stelle, welche dem Angriff eine Blöße bietet, dem Ganzen seiner Darstellung keinen Eintrag. Wir werden später sehen, daß man die Sadducäer oder Ṣadokäer sehr wohl von einem Manne Namens Ṣadoḳ ableiten und D.'s Ansicht dennoch im Wesentlichen aufrecht erhalten kann. Jedenfalls ist ihm der Beweis gelungen, **daß die beiden vielbesprochenen Parteien frühestens unter den Schülern des Antigonos aus Soko entstanden sein können, wahrscheinlich aber erst eine oder zwei Generationen später, nach Beendigung der Makkabäerkämpfe entstanden sind.** Um so mehr muß es überraschen, daß Wellhausen, der die Geiger'sche Hypothese wieder aufnimmt, hiervon gar keine Notiz nimmt und es nicht einmal für nöthig hält, die von Derenbourg gegen dieselbe vorgebrachten, wie ich glaube, sehr gewichtigen Argumente zu widerlegen. Er beschränkt sich einfach darauf, das was Geiger bereits dargelegt hat, in wissenschaftlichere Formen zu kleiden.

II.

Wir haben bereits angedeutet, daß Geiger es unterlassen hat, den von ihm behaupteten Zusammenhang zwischen den Bᵉne Ṣadoḳ des Jᵉḥezḳᵉêl und den Sadducäern der spätern Zeit, sowie zwischen den Nibdalim des ʿEzra und den Pᵉrusîm oder

Pharisäern des zweiten vorchristl. Jahrhunderts streng wissenschaftlich nachzuweisen. Er stellt vielmehr seine mehr als zweifelhafte Hypothese als etwas allgemein Bekanntes und Anerkanntes hin, oder als etwas, was sich von selbst versteht und nicht weiter bewiesen zu werden braucht. Dieses Verfahren hat ihm einen sehr herben Tadel von Seiten Wellhausens zugezogen. „Geigers Ableitung," sagt er,[1]) „wäre vielleicht längst als richtig anerkannt, wenn nicht seine Darstellung der Sache sehr geschadet hätte. Der Abschnitt über die Zadokiten (Urschrift S. 20—38) trägt wesentlich den Charakter der Offenbarung, man kann sich nur glaubend oder nicht glaubend dazu verhalten. Worauf sich G. in Wirklichkeit stützt, wird nicht klar; die Stützen, die er produzirt, sind höchst gebrechlicher Natur und werden größtentheils durch eine bodenlose Mißdeutung biblischer Stellen geschaffen. Das Ganze hat den Anschein, als solle das, was später gehörigen Orts zu beweisen war, an einer frühern Stelle mit Gelegenheit eingeschmuggelt werden, um sich hinterher darauf wie auf längst Bekanntes berufen zu können. Die Entrüstung, die dies Verfahren vielfach hervorgerufen hat, ist erklärlich; indessen kann man zu Gunsten (?) Geigers sagen, daß selten[2]) eine nicht grundlose Ansicht auf schlechtere Weise begründet worden ist." Das sind harte Worte! Man sollte nun wenigstens erwarten, daß W. systematischer zu Werke gehen und mit einer Darlegung der Gründe den Anfang machen würde, warum der Bericht in den Abot des R. Natan zu verwerfen und eine andere Erklärung für die Namen der Sadokäer und Boëthosäer überhaupt nöthig ist. In dieser Erwartung sieht man sich aber getäuscht. Was W. gegen diesen Bericht vorbringt, sind keine Gründe, sondern nur ein Paar neue Glaubensartikel und zwar:

1. „Die Abot des R. N. enthalten überhaupt keine Ueberlieferung und speziell nicht in ihren Angaben über Ursprung der Sadduкäer."
2. „Diese letzteren sind einfach aus Daten des Talmud erschlossen."

1) Die Pharisäer u. s. w. S. 50.
2) Soll wohl heißen: nicht selten.

3. „Sadduk und Boëthus sind abstrahirt aus den Namen çaddûqîm und Baithusîm, keine Spur von einer unabhängigen Kenntniß dieser Personen."

4. „Daß sie beide zu Schülern des Antigonos von Socho gemacht werden, beruht ebenso auf bloßer Kombination."[1])

Klingt das nicht auch wie Offenbarung? So viel Sätze, so viel Glaubensartikel! Namentlich sind die Thesen 1. und 2. so gewagt, daß sie nur wenig gläubige Ohren finden dürften. Wer den Talmud und die A. d. R. N. auch nur oberflächlich kennt, der weiß, daß diese Vieles enthalten — darunter auch manch werthvolles geschichtliches Material — was man sowohl in jenem, wie in der Midrašliteratur vergebens sucht[2]) und daß speziell über die Ṣadoḳäer der Talmud und die Midrašîm kein einziges Datum enthalten, welches den A. d. R. N. als Anhaltspunkt für ihre Angaben über Ursprung derselben dienen könnte. Daß wir von den beiden Häresiarchen sonst keine Kenntniß haben (3), ist bei dem Mangel an Quellen aus jener Zeit kein Wunder. Von den anderen Schülern des Antigonos wissen wir, abgesehen von Jose ben Jo'ezer und Jose ben Johanan, nicht einmal die Namen, und auch von diesen beiden, welche doch als Träger der Tradition[3]) und als „Männer, an denen kein Makel sich fand"[4]), der spätern Zeit, nachdem die Pharisäer den Kampfplatz behauptet hatten, ein weit größeres Interesse einflößen mußten, als jene Urheber einer bereits überwundenen Sekte — auch von ihnen wissen wir nicht viel mehr als ihre Namen; jedenfalls stehen die äußerst dürftigen Nachrichten über ihr Leben in keinem Verhältniß zu ihrer Bedeutung. Daß es endlich auf bloßer Kombination beruht, wenn Ṣadoḳ und Boëthos zu Schülern des Antigonos gemacht werden (4), ist bei der geringen Pflege, welche die Juden der Geschichtsforschung widmeten, kaum anzunehmen. Schwerlich lebte in jener Zeit, in welcher die A. d. R. N. entstanden sind,

1) D. Phar. u. s. w. S. 46.

2) Vgl. z. B. die schöne Erzählung von 'Aḳiba in A. d. R. N. K. 6. mit Keṯuboṯ 62b Ende f.

3) Aboṯ I. 4.

4) Temura 15b Z. 10 v. u.

noch ein klares Bewußtsein von den Zeitverhältnissen, welche die sadduzäische Häresie ermöglichten und begünstigten. Man bedenke nur, daß selbst R. Jose ben Halapta (1. Hälfte des 2ten Jahrh.), dem Verfasser einer „Seder ʿOlam" betitelten Chronik, die zwei Jahrhunderte vom Wiederaufbau des Tempels bis auf Alexander den Großen auf drei Jahrzehnte zusammenschrumpfen,[1]) daß von den glorreichen Helden der Makkabäerkriege im Talmud nur in ganz allgemeinen Ausdrücken, wie „das Hasmonäerhaus" u. dgl., die Rede ist, niemals aber ein Name genannt wird[2]) und daß sogar die Parteikämpfe zwischen Pharisäern und Sadduzäern nur noch so dunkle und verworrene Erinnerungen im Talmud zurückgelassen haben, daß dort nur wenige Namen aus jener ganzen Periode hervortreten, Namen, welche sich besonders tief in die Tafeln der Geschichte jener Kämpfe eingegraben haben und welche trotzdem — ich erinnere an ינאי המלך — von den Talmudisten mit einander verwechselt oder gar identifizirt werden. Wie könnte man eine bessere Kenntniß der Zeit, in welche der Ursprung jener Parteien fällt, bei einem so „späten Nachwuchs der midraschischen Literatur" voraussetzen, wie die erst nach Abschluß des Talmud entstandene sog. Baraita zu A. d. R. N. es ist? Und noch dazu eine so genaue Kenntniß! Wir haben gesehen, daß die Parteispaltung erst einige Zeit nach Beendigung der Makkabäerkämpfe ihren Anfang nahm. Auch dieser Umstand ist in unserer Quelle nicht außer Acht gelassen. Sie macht Sadok und Boëthos, die Schüler des Antigonos, nicht zu unmittelbaren, sondern nur zu mittelbaren Urhebern der Häresie und setzt diese selbst erst zwei Generationen später, also in die Zeit des Johann Hyrkan. **Eine so genaue Uebereinstimmung mit den wirklichen Thatsachen bei so lückenhafter Geschichtskenntniß kann nicht mehr auf Kombination, kann nur auf Ueberlieferung beruhen.**

Erweisen sich aber schon W.'s Prämissen in kritischer Beleuchtung als unberechtigt, so ist dies in noch höherem Grade der

1) ʿAboda zara 9a Z. 1.

2) Johann Hyrkan (יוחנן כהן גדול) macht eine Ausnahme, weil die Mišna seinen Namen durch Ueberlieferung seiner halakischen Anordnungen verewigt hat.

Fall bei der an diese Voraussetzungen geknüpften Schlußfolgerung, daß „A. d. R. N. nun gar nicht in Betracht kommen kann“.[1]) Warum nicht? Gesetzt auch, dies alles wäre nichts als Kombination, hat diese dann nicht wenigstens den Werth einer freilich nicht sehr geistreichen, noch weniger kunstvollen, dafür aber desto wahrscheinlichern Hypothese, die ernstlich erwogen und widerlegt zu werden verdient? Giebt sie nicht die einfachste, naheliegendste Antwort auf die Frage: Wer war jener Ṣadoḳ, auf den der Name Ṣadoḳäer unstreitig hinweist? Oder ist es rationeller, ihn mit jenem Hohenpriester zu identifiziren, der fast ein Jahrtausend früher gelebt und der ebensowenig wie seine Nachkommen, die B'nê Ṣadoḳ, in irgend einer nachweisbaren Beziehung zu den Parteibestrebungen der Ṣadoḳäer stand? Empfiehlt es sich nicht viel mehr, ihn lieber als einen uns sonst unbekannten Mann hinzustellen, der in den Parteikämpfen zwar keine besonders hervorragende Rolle spielte, weil sonst sein Name schwerlich so ganz untergegangen wäre, der aber begabt und vermöge seines Wissens einflußreich genug war, unter günstigen Vorbedingungen den ersten Anstoß zu einer immer weiter sich verbreitenden, immer tiefer eingreifenden Bewegung zu geben und demgemäß in den ersten Anfängen dieser Bewegung oder kurz vorher gelebt haben muß? Hat diese einfachste, natürlichste Lösung darum an Werth verloren, weil die A. d. R. N. sie geben?

Freilich setzt diese Quelle, wie bereits erwähnt, die beiden Urheber der Spaltung zwei Generationen vor Beginn derselben und das ist, wie ich glaube, die einzige Schwierigkeit, die in diesem Berichte zu denken giebt. Es ist klar, daß Ṣadoḳ und Boëthos nicht gelebt haben können, als die Fluthen der Bewegung, durch wilde Parteileidenschaft stürmisch aufgeregt, bereits so hoch giengen, daß sie Menschenopfer forderten; aber ebenso klar scheint es, daß sie nicht zwei Generationen vor ihren ersten Anfängen gelebt haben können. Wenn sie es nicht waren, welche Irrlehren in die Herzen ihrer Schüler pflanzten und die Keime religiöser Zwie-

1) Die Pharisäer u. s. w. S. 47.

tracht unter das Volk streuten, wenn sie, wie ausdrücklich erzählt wird, den Spruch ihres Lehrers ohne jeden Kommentar ihren Schülern vortrugen (ולא אמרו פרושו) und erst ein späteres Geschlecht ihm die aberwitzige Deutung gab, daß es keine Vergeltung und keine Unsterblichkeit gäbe, mit einem Worte: wenn Ṣadoḳ und Boëthos nicht die Begründer der nach ihnen benannten Sekten sind, wie kommt es, daß diese ihren Namen führen?

Zwar stellt Maimonides[1]) (und nach ihm fast sämmtliche ältere Kommentatoren, wie Meïri, Duran u. A. z. St. bis herab auf Bartinora zu Abot I. 11 und Jadajim IV. 6) den Vorgang so dar, als ob in der That die beiden Schüler des Antigonos selbst die Häresiarchen wären, und er ist an dieser Stelle um so zuverlässiger, als seine Darstellung, wie wir gesehen haben, eine fast wörtliche Wiedergabe der Erzählung in den A. d. R. N. ist. Trotzdem darf man aus dieser Differenz, welche ihm vielleicht ganz unwichtig und unerheblich schien, angesichts der Thatsache, daß beide Rezensionen und der Bericht im ʿAruk in diesem Punkte übereinstimmen, nicht den voreiligen Schluß ziehen, daß Maimonides eine andere Lesart vorgelegen, zumal der Raschi zugeschriebene Abot-Kommentar und Duran in ihrer mit der Maimunischen übereinstimmenden Darstellung sich ausdrücklich auf ʿAruk als Quelle berufen, und es nicht anzunehmen ist, daß sie auch im ʿAruk eine andere Lesart gehabt haben sollten. Die Lösung dieser Schwierigkeit muß auf einem andern Wege gesucht werden, und sie ist nicht schwer zu finden, wenn man einen flüchtigen Blick auf die Zeitverhältnisse wirft.

III.

Durch den welterschütternden Eroberungszug Alexanders des Großen waren die Juden zum ersten Male mit dem Griechenthum in nähere Berührung gekommen. Durch das Abhängigkeitsverhältniß, in welches sie bald nach dem Tode dieses ebenso hoch-

1) An der oben S. 3 f. mitgetheilten Stelle aus seinem Kommentar zu Abot I. 3.

sinnigen als siegreichen Helden zuerst zu Egypten, später zu Syrien traten, wurden sie mit dem Hellenismus mehr und mehr vertraut. In Egypten, namentlich in Alexandria, wo sich eine zahlreiche jüdische Gemeinde bildete, assimilirten sich die Juden unter den kunstliebenden, die Wissenschaften fördernden Ptolomäern dem Hellenismus leichter. Sie nahmen griechische Bildung in sich auf und reflektirten ihre Strahlen reiner und geläuterter wieder zurück in die griechische Welt. Die Uebertragung der Bibel, welche den Urquell des jüdischen Geisteslebens den Griechen zugänglich machte, hatte zur Folge, daß sie sich mit Eifer und Sorgfalt auf eine philosophische Behandlung derselben legten, um dieses uralte nationale Heiligthum, auf das sie stolz waren, gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen; sie prüften die Ergebnisse griechischer Forschung an den erhabenen Lehren des eigenen Volkes, suchten die Gegensätze, so gut es gieng, abzustumpfen, auszugleichen oder mit einander zu versöhnen, und übten so einen nachhaltigen gestaltenden Einfluß auf die spätere Philosophie. Wahrscheinlich haben jüdisch-alexandrinische Denker schon sehr früh den Versuch gemacht, griechische Weltweisheit mit jüdischer Offenbarungslehre harmonisch zu verschmelzen und so den Grund zu einer Religionsphilosophie zu legen, deren Keime sich schon in der Uebersetzung der „Septuaginta" triebvoll zeigen.[1]) Mit Sicherheit ist dieses Streben schon bei Aristobul, der unter Ptolemäus Philopator (181—145) lebte, also einem Zeitgenossen des Antigonos, nachzuweisen.[2])

Größern Widerstand fand der Hellenismus oder das, was dafür ausgegeben wurde, in Palästina. Desto zügelloser war aber auch seine Herrschaft, als der Widerstand endlich unter syrischer Oberhoheit durch äußere Gewalt und innern Verrath gebrochen wurde. Es war nicht der Genius idealen Griechenthums, es war sein lächerliches, fratzenhaftes Zerrbild, das im Tempel

1) Die ältesten Stücke dieser Uebersetzung, insbesondere die Uebertragung des Pentateuch, reichen hinauf bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemäus Philadelphus, der von 284—247 König war.

2) S. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Alterthums von M. Heinze. Berlin 1876. S. 268.

zu Jerusalem auf den Altar erhoben wurde und dem die höchsten nationalen Güter schnöde geopfert werden sollten. Wüstlinge, wie die Hohenpriester Jason, Menelaos, Alkimos, Griechlinge mit dem äußerlichen Firniß hellenischer Bildung, innerlich rohe Barbaren, mißbrauchten den Namen des Hellenismus, um die angestammte Religion gewaltsam auszurotten, das nationale Gefühl gewaltsam zu ersticken. Sie errichteten Gymnasien und Erziehungsanstalten, in denen Leute ihres Schlages schamlos sich entblößten, des Bundeszeichens aber an ihrem Körper sich schämten. Sie plünderten den Tempelschatz, um Rang und Würden vom Syrer zu erkaufen, überboten sich gegenseitig in Gewalt, Niedertracht und Gemeinheit, behandelten das Volk wie Sklaven und wetteiferten im Servilismus gegen den „Fremden". Kein Wunder, wenn das empörte, in seinen heiligsten Gefühlen tief verletzte Volk entrüstet sich erhob gegen die Verräther, welche das Land an den frechen, hochmüthigen Syrerkönig verkauften, wenn es nicht ruhte, bis es diesen selbst in ruhmvollem Kampfe besiegte und sich Selbstständigkeit und Religionsfreiheit wieder errang. Es wäre verkehrt, daraus den Schluß zu ziehen, daß die Juden Palästina's wahrer griechischer Bildung feindlich waren, und man müßte eine sehr geringe Meinung von dieser selbst haben, wenn man annehmen wollte, daß nur Männer wie jene Hohenpriester sich angezogen von ihr fühlten und für sie empfänglich waren, die Edelsten aber und Besten des Volkes sie verschmähten und von sich wiesen.

Im Talmud 1) lesen wir eine schöne Allegorie von vier Denkern, welche den „Garten" (transzendentaler Forschung) betraten; durch das, was sie dort sahen, ward der Eine getödtet, der Andere geistumnachtet, der Dritte dazu gebracht, die Pflanzungen (der Religion) auszureißen; nur einer, ʿAḳiba, ging ebenso unversehrt, wie er kam. Aehnliche Wirkungen mochte das Gift des Zweifels hervorgebracht haben, welches damals mit den griechischen Philosophemen zugleich in die Gemüther eingedrungen war. In den Einen wirkte es tödtlich auf den Glauben, in den Anderen betäubend, wieder in Anderen verwirrend, in Wenigen nur klärend

---

1) Jer. Ḥagiga II. 1; babli das. 14b Z. 8. v. u.

und läuternd, und zu diesen Wenigen gehörten sicherlich die Schriftgelehrten, deren geübter, lichtgewohnter Blick, ungeblendet von dem Glanz der neuen Lehren und dem Scheine von Wahrheit, welchen griechische Dialektik selbst dem Irrthum zu geben wußte, Wahres von Falschem zu unterscheiden vermochte. Sie machten es wie R. Meïr in jener Erzählung;[1]) sie warfen die Schale weg, nachdem sie den Kern herausgeschält, den sie im Lichte des geoffenbarten Gotteswortes als echt befunden hatten.

Wir haben zwar keine bestimmte Nachricht darüber, daß die Rabbinen jener altersgrauen Zeit physische und metaphysische Spekulation getrieben haben; bei der Spärlichkeit, mit der die Quellen aus jener Zeit fließen, ist es auch gar nicht anders zu erwarten. Aber eine Andeutung hat sich doch erhalten in einer bisher noch zu wenig beachteten Miśna. In Ḥ^{a}gîga II. 1 heißt es: „Man trägt die Ehegesetze nicht Dreien zugleich vor, die Schöpfungsgeschichte nicht Zweien zugleich und die Beschreibung des „Wagens“ (J^{e}ḥezk^{e}êl K. 1. u. 10.) nicht einmal Einem, es sei denn, daß er die nöthige Vorbildung und ein selbstständiges Auffassungsvermögen besitzt. Wer über drei Dinge grübelt, für den wäre es besser, er wäre gar nicht auf die Welt gekommen (ראוי [od. רתוי] לו כאלו לא בא לעולם): was oben, was unten, was vorher, was nachher; und wer nicht Rücksicht nimmt auf die Ehre seines Eigners (קונו), für den wäre es besser, er wäre gar nicht auf die Welt gekommen (רתוי לו שלא בא לעולם).“ Diese Miśna verräth sich dem ersten Blick als eine der ältesten in der ganzen Sammlung. Der an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange sehr schwierige Ausdruck ראוי,[2]) die noch schwierigere, zweifellos aber bessere

---

1) Das. 15b Mitte.

2) ראוי heißt sonst: würdig geziemend, fähig; hier fordert der Sinn die Bedeutung: gut, angenehm, wünschenswerth. Prof. Krehl denkt hier an das syrische רעא; „א für ע“, schreibt er, „macht keine große Schwierigkeit. ארעא bedeutet: er wünscht, hält für wünschenswerth; ראוי könnte demnach bedeuten: wünschenswerth. Freilich wäre die Bildung immerhin merkwürdig, doch kommen derartige Bildungen mit û nach dem zweiten Radikal auch im Syr. vor, in ganz ähnlicher Bedeutung wie die Form קטיל z. B. רחום geliebt, סנוא gehaßt (vgl. שמועתא Gerücht, eig. das, was gehört wird, בתולא eig. wohl die von Anderen Getrennte, in Abgeschiedenheit Gehaltene, die

Lesart רתוי,[1]) das unsichere Schwanken der ältesten Handschriften zwischen beiden Lesarten,[2]) die sonderbare Konstruktion mit כאלו לא oder gar שלא für אלו לא, die Dunkelheit des Schlußsatzes und endlich die seltene Bezeichnung קונה für Gott — alles dies sind Spuren hohen Alters, die durch die auffallende Aehnlichkeit zwischen dem zweiten Satze und einem Verse in den Sprüchen des Ben Sira, der gleichfalls ein Zeitgenosse unseres Antigonos war, an Bedeutung noch gewinnen. Ich meine den in der rabbinischen Literatur[3]) öfter zitirten Vers: במפלא ממך אל תדרש ובמכסה ממך אל תחקר במה שהֻרשית התבונן אין לך עסק בנסתרות, der in der syrischen Uebersetzung so lautet: דקשין מנך לא תבעא ודתקיפן מנך לא תעקב במא דאשלטוך אסתכל ולית לך תוכלנא על כסיתא (ed. Lagarde III. 21—22). Offenbar sind die Worte der Misna, welche das Forschen über vier der menschlichen Erkenntniß unerreichbare Dinge als unzuträglich bezeichnen, nur eine spezielle Anwendung dieses allgemein gehaltenen Gedankens, eine nähere Bezeichnung dessen, was nach Ben Sira unserm Wissen sich entzieht und vor dessen Ergründung dieser warnt. Sicher sind beide Aussprüche aus denselben Motiven geflossen und beiden liegen wohl dieselben Zeitverhältnisse zu Grunde, die sich ziemlich deutlich in ihnen wiederspiegeln, und wir wagen vielleicht nicht zu viel, wenn wir annehmen, daß

Jungfrau, u. Ae.). Es wäre demnach ראוי geradezu = רעיא gratus, acceptus, placens. Zu dem Wechsel zwischen ע und א vgl. אמרא Schaf mit עמרא Wolle, נבע und נבא, עגם Hiob 30, 25 mit אגם."

1) רתוי haben Babli u. Jer. z. St. wiederholt, während es in dem Zitat b. Jebamot 40a ראוי heißt. Ueber die Etymologie von רתוי ist schon viel gestritten worden. Zuletzt hat es Oppenheim im Magazin für jüd. Gesch. u. Lit. Jg. I. S. 110 aus dem Samaritanischen — רתה Uebers. für חנן — erklärt, worin ihm aber bereits Geiger im Glossar zu seinem „Lehrbuch zur Sprache der Mischnah" (Breslau 1845. S. 130) zuvorgekommen ist, der auch das arabische رثى zum Vergleich herbeigezogen hat.

2) Beide sind bereits dem Vf. des 'Aruk bekannt; vgl. auch Rabbinovitz' Dikduke Soperim z. St.

3) b. Hagiga 13a, jer. das. II. 1 u. Berêsit rabba Abs. 8. Im Jer. lautet die erste Hälfte des Verses: פליאה ממך מה תדע עמוקה משאול מה תחקר; in B. rabba steht dafür: בגדול ממך אל תדרש בחזק ממך אל תחקר במפלא ממך אל תדע ובמכסה ממך אל תשאל; die ersten zwei Sätze dieser Fassung entsprechen am besten der syr. Uebers.

diese Mišna nicht viel jünger ist als die „Sprüche“ des Ben Sira, daß sie sogar noch aus demselben Jahrhundert stammt.

Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird erhöht durch die fremdartige Umgebung, in welcher diese Mišna sich befindet. Der Traktat Ḥagîga, in welchem sie steht, handelt von den Privatfestopfern (Deuteronomium 16, 16—17). In welcher Beziehung stehen sie zu den kosmogonischen und metaphysischen Problemen? Maimonides, dem das nicht entgangen, meint in seinem Kommentar z. St., daß unsere Mišna an die Schlußworte der unmittelbar vorhergehenden (I. 8.) anknüpft. Er hat die Schwierigkeit wohl erkannt, aber wenig zu ihrer Lösung beigetragen; denn der räthselhafte Hinweis auf die Worte: הן הן גופי תורה kann unmöglich als solche gelten. Einerseits ist eine Beziehung zwischen diesem und irgend einem der folgenden Sätze durchaus nicht zu erkennen und auch die Mišna selbst hat mit ihrer Nachbarin keinen andern Berührungspunkt als das Wort עריות, andererseits steht auch jene nur in sehr lockerem Zusammenhange mit dem ganzen Traktat. Sie lautet nämlich: „Die Lösung der Gelübde schwebt in der Luft und hat nichts, worauf sie sich stützen könnte; die Gesetze über Sabbâṯ, Privatfestopfer (חגיגות) und Mißbrauch geweihter Gegenstände zu unheiligen (Privat-) Zwecken sind wie Berge, die an einem Haare hängen; denn sie bestehen aus einer geringen Anzahl von Schriftversen und einer Menge von Vorschriften; die Rechtspflege, die Gesetze über den öffentlichen Opferdienst, über Rein und Unrein und über verbotene Ehen haben eine Stütze. Sie bilden den Kern der Tora“.

Auch hier deutet der Schlußsatz, der schon in der Gemara Befremden erregt und zu einer Emendation Veranlassung giebt,[1]) auf ein sehr hohes Alter. Könnte darüber noch ein Zweifel sein, so würde er gehoben durch den ersten Satz, der nach einer Baraita in b. Ḥagîga 10a schon den Widerspruch des R. Eliezer und R. Jošûʿa (2te Hälfte des ersten nachchristl. Jh.) heraus-

1) אלא אימא הן והן גופי תורה. b. Ḥagîga 11b Z. 4. — S. jedoch Tosepta ʿErubîn Ende und Ḥagîga I Ende, wo zu den vier Letztgenannten noch ערכין חרמין הקדש ומעשר שני hinzugefügt und dann ausdrücklich hervorgehoben wird: אלו שמנה מקצועי תורה גופי הלכות.

fordert. Was aber veranlaßte den Sammler, diese und die folgende Mišna gerade in den Traktat Ḥagîga einzufügen, wo sie so wenig hinzugehören scheinen? Wenn es weiter nichts war, als das Wort חגיגות, so hätten diese Mišnot ebenso gut in Sabbât oder in Meʿîla u. s. w. stehen können; ihr eigentlicher Platz wäre vielmehr am Schlusse des Traktats Nedarîm. Es muß ihn also irgend eine andere Erwägung hierbei geleitet haben. Aber welche? Diese Frage bleibt noch immer offen und die Schwierigkeiten werden durch die Andeutung Maimuni's, daß beide Mišnot, sofern sie von גופי תורה handeln, zusammengehören, eher erhöht als gehoben.

Wir haben jedoch die Lösung bereits angebahnt, indem wir das hohe Alter Beider mit Nachdruck betont und, wie wir glauben, auch nachgewiesen haben. Es ist nämlich durch neuere Forschungen festgestellt, daß R. Juda han-Nasî (Anf. des 3ten Jh.) nicht der erste Redaktor einer Mišnasammlung war. Frankel[1]) nennt R. ʿAkiba (Anf. d. 2ten Jh.) als den Ersten, der die bis dahin zerstreuten Halakot gesammelt und systematisch geordnet hat. Aber in Synhedrîn III. 4. wird nicht allein eine Mišna des R. ʿAkiba, sondern eine noch ältere „erste Mišna" (משנה ראשונה) erwähnt. D. Hoffmann ist in seiner Abhandlung: „der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums"[2]) zu dem Ergebniß gelangt, „daß Theile unserer Mišna bereits in den Schulen Hillel's und Šammai's redigirt wurden." Wir gehen nur einen Schritt weiter — und glauben denselben auch in einem demnächst erscheinenden Aufsatze „Ueber die erste Mišnasammlung" genügend gerechtfertigt zu haben — wenn wir annehmen, daß Hillel selbst die erste Mišnasammlung redigirte, in welcher alle bis dahin in den Schulen gelehrten Halakot in der von seinen Lehrern überkommenen Form Aufnahme fanden. An einem Beispiele aus Baba kamma I, 1 zeigen wir daselbst, daß der sprachliche Ausdruck und die styli-

1) Darke hammis'na oder Hodegetica in Mischnam, Leipzig 1859, S. 210.

2) Beilage zum Programm des Rabbinerseminars zu Berlin pro 1877/78 S. 30. Anm. 4.

stische Fassung dieser Hᵃlaḵoṯ nicht immer von Hillel herrührt, sondern mitunter, wir können sagen in den meisten Fällen, älter ist. Das Bewußtsein von dem hohen Alter einzelner Mišnoṯ ist in der spätern Zeit noch so lebendig, daß der Talmud sie in der uns vorliegenden Form in die Zeit der Sopᵉrim zurückversetzt.[1]) Wir wagen daher nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß die angeführten Mišnoṯ in Ḥᵃgîga aus der Zeit des Ethnarchen Johann Hyrkan stammen. Die in ihnen enthaltenen Bestimmungen rühren vielleicht von den Schülern des Jose ben Joʿezer und Jose ben Johanan, zum Theil auch von diesen selbst her. Dasselbe gilt von M. 2. יוסי בן יועזר אומר שלא לסמך יוסי בן יוחנן אומר לסמך und wenigstens einem Theil der übrigen Mišnoṯ des 2ten Kapitels; sie gehören bereits der „Mišna rišona", d. h. der von Hillel redigirten Sammlung an. Streng genommen gehört eigentlich nur M. 2. in den Rahmen dieses Traktats; dieselbe knüpft an M. 4. des 1. K. an und sollte von rechtswegen unmittelbar auf dieselbe folgen; doch kommt es häufig genug vor, daß Mišnoṯ, welche durchaus keinen logischen Zusammenhang weder unter einander noch mit dem Traktat haben, nur deshalb an einander gefügt werden, weil sie derselben Zeit entstammen oder auf dieselbe Person sich beziehen.[2])

Wenn die von Samuel han-Nagîḏ,[3]) Maimonides[4]) und Meïri[5]) vertretene Ansicht, daß es auch vor der Mišnaredaktion hᵃlaḵische Privataufzeichnungen gegeben, die richtige ist — die wahrscheinlichere ist sie jedenfalls — so erklärt sich diese Schwierigkeit noch einfacher durch die Annahme, daß wir es hier mit solchen von einem Schüler für den eigenen Privatgebrauch und daher mit geringerer Sorgfalt aufgezeichneten Notizen zu thun haben, welche der erste Mišnaredaktor um der einen hierher gehörigen Notiz willen unverändert und in der Reihenfolge, in

---

1) Jer. Šeḳalim V. 1.

2) Vgl. z. B. Bᵉraḵoṯ II. 5—7 Soṭa V. u. a. Stellen.

3) Einleitung in den Talmud (מבוא התלמוד לר"ש הנגיד).

4) Vorrede zu Mišne Tora.

5) Einleitung zu seinem Aḇoṯkommentar Bêṯ habbᵉḥîra.

welcher er sie auf jenem alten Blatte vorfand, hier aufgenommen hat. Daher auch die vielen sprachlichen Härten und stylistischen Unebenheiten, daher die Dunkelheit des Ausdrucks! Für den Zweck, dem jene Notizen dienen sollten, als Anhalts- und Stützpunkte für das Gedächtniß, waren z. B. die Worte לסמך, שלא לסמך (ergänze: את הידים על הקרבן ביום טוב) in M. 2. vollkommen ausreichend; der Verfasser wußte, was er sich darunter zu denken habe. Dem Fremden, Uneingeweihten aber sind sie ganz und gar unverständlich, und selbst für den Kundigen, der mit diesem Kunstausdruck für das Auflegen der Hände auf das Haupt eines darzubringenden Opfers (nach Levit. 1. 4. u. 3. 2, 13.) vertraut ist, so unklar und vieldeutig, daß schon verhältnißmäßig früh, schon unter zwei Tanaïten ein Streit darüber entstehen konnte, ob das Handauflegen überhaupt oder nur an Festtagen gemeint sei.[1]) Diese Kürze des Ausdrucks ist charakteristisch und daher ein selten täuschendes Merkmal hohen Alters. Für ein Lehrbuch, wie es die Mišna ist, wäre eigentlich Klarheit und Unzweideutigkeit eine berechtigte, unerläßliche Forderung. Dennoch nahm Hillel die alten Aufzeichnungen unverändert auf, einerseits aus jener Pietät oder Gewissenhaftigkeit, welche anordnete, die Lehren der Vorgänger wortgetreu wiederzugeben,[2]) andererseits weil Kürze der Darstellung bei möglichster Deutlichkeit und Präzision des Ausdrucks dem Schüler gegenüber, dessen Gedächtniß man nicht zu sehr belasten durfte, als Haupterforderniß galt,[3]) und die Mišna im Grunde nicht ein Gesetzeskodex sein sollte, sondern nur ein Kompendium, dazu berufen, dem Lehrer als Grundlage für den mündlichen Vortrag zu dienen, dem Schüler die Aneignung des Gehörten zu erleichtern, seinem Gedächtniß zu Hilfe zu kommen. Diesem Umstande verdanken wir es, daß uns hier einige alte, sehr werthvolle Notizen in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten sind.

Die erste dieser Aufzeichnungen (I. 8.) verfolgt den Zweck,

---

1) Bêṣa 20a.

2) 'Edujot I. 3. Bekorot 5a u. b.

3) Pesaḥim 3b Ḥolîn 63b; vgl. Maimuni's Komm. zu Abot I. 16.

anknüpfend an den dritten Spruch der großen Synagoge: „Machet einen Zaun um die Lehre",[1]) die Schulhäupter auf diejenigen Punkte aufmerksam zu machen, welche keinen genügenden Rückhalt an dem geschriebenen Gottesworte haben und daher den Angriffen der Gegner der Tradition die meisten Blößen darbieten. Es liegt hierin die Aufforderung an die Rabbinen, gerade auf diese ihr Hauptaugenmerk zu richten, den Damm an jenen dem Angriff am meisten ausgesetzten Stellen zu verstärken und zu befestigen, und wenn möglich die in der Luft schwebenden oder nur an einem Haare hängenden Ueberlieferungen an das Schriftwort anzulehnen, eine Aufgabe, die in der That im Laufe der Zeit Dank der sadokäischen Opposition immer mehr die hervorragendsten Häupter der pharisäischen Partei beschäftigte[2]) und, einmal in Fluß gerathen, nicht eher zum Stillstand kam, bis sie durch einen der großartigsten Denker der Nation, durch 'Aḳiba, mit großer Meisterschaft gelöst wurde.[3])

Die folgende Notiz (II. 1.) scheint wieder an den zweiten Spruch der großen Synagoge anzuknüpfen. „Bildet viele Schüler aus," sagten die Männer der großen Synagoge; dem gegenüber werden hier drei Punkte hervorgehoben, welche sich für den öffentlichen Vortrag vor einer gemischten Zuhörerschaft nicht eignen: die Ehegesetze, die Schöpfungsgeschichte, der himmlische Thronwagen. Diese erfordern eine ganz besondere, ihrer delikaten Natur angemessene und je nach dem verschiedenen Fassungsvermögen der einzelnen Hörer verschiedene, adäquate Behandlung, vor Allem aber eine gründliche Besprechung, wie sie nur in einem intimen Gedankenaustausche zwischen Lehrer und Schüler möglich ist; denn gerade hier ist Halbheit und Oberflächlichkeit gefährlicher als Unwissenheit und Unkenntniß. Namentlich gilt dies von kosmogonischen und theosophischen Materien. Die Pharisäer waren keine Feinde philosophischer Spekulation. Das Nachdenken und Forschen über ihre höchsten Probleme haben sie keineswegs ver-

---

1) Abot I. 1.

2) S. Megillat Ta'anit K. 10 (§. 24).

3) Menahot 29b Z. 12; Bekorot 6b Z. 15. Ab. d. R. N. K. 6.

horreszirt oder gar gefürchtet. Aber sie konnten und durften sie nicht der großen Menge preisgeben,[1]) wie es die griechischen Philosophen und nach ihrem Vorgange vermuthlich auch die Vertreter ihrer Schulen in Palästina des Geldes wegen thaten. Sie machten daher eine geheime Wissenschaft aus der Philosophie, in welche sie den wißbegierigen und begabten Schüler erst nach gehöriger Vorbereitung einweihten,[2]) und auch diesen nur dann, wenn er von festem Charakter war und seines Lebens Mittagshöhe bereits überschritten hatte.[3]) Ihr Streben war darauf gerichtet, die Unreifen von diesem Gebiete ganz fern zu halten, den nach Erkenntniß Ringenden auf die rechte Bahn zu leiten, zugleich aber seinen Forschungstrieb zu zügeln und innerhalb der seinen Fähigkeiten angemessenen Grenzen einzudämmen. Mit bewundernswerthem Takt haben sie die der menschlichen Erkenntniß von der Natur gesetzten Schranken erkannt, welche die griechische Philosophie nicht immer erkannt, wenigstens nicht immer anerkannt hat. Sie sahen die Gefahren, welche in der Ueberschreitung dieser Grenzen liegen, und warnten vor dem vermessenen Eindringen in ein Gebiet, das wir nur mit gläubigem Herzen ahnend betreten dürfen, dessen Erforschung aber unserm Geiste nun einmal versagt ist. Wer über den unfaßbaren, unergründlichen Begriff des Unendlichen im Raume und in der Zeit grübelt, „wer darüber sinnt, was oben und was unten, was vorher und was nachher, wahrlich dem wäre es besser, er wäre gar nicht auf die Welt gekommen."

Auf diese Notiz folgte dann (M. 2.) eine kurze Anmerkung über die Meinungsverschiedenheit zwischen Jose ben Jo'ezer und Jose ben Johanan betreffs der S^emika oder des Auflegens der Hände auf das Opfer, ein Streit, welcher vielleicht deshalb bemerkenswerth erschien, weil er der erste und damals noch der einzige unter den Schulhäuptern war.[4]) Den Schluß bildeten eine Anzahl von den Rabbinen verschärfter Vorschriften über

---

1) P^esaḥim 50a, Ende des Perek.

2) Ḥagiga 13a, Mitte.

3) Ḳidduschin 71a Z. 8 v. u.

4) b. T^emura 16a Z. 1; jer. Ḥagiga II. 2. Anf.

levitische Reinheit, welche jetzt mit einigen Ergänzungen von den späteren Redaktoren den Rest des 2ten Kapitels ausmachen. Wir haben die beiden Jose bereits als diejenigen kennen gelernt, welche mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, um den allzu intimen Verkehr mit Griechen zu erschweren, die Reinheitsgesetze verschärft haben. Die Vermuthung, daß sie es sind, welche auch diese Verschärfungen aus ähnlichen Gründen, vielleicht um die Heiligkeit des durch die zeitgenössischen Hohenpriester Jason, Menelaos, Alkimos entweihten Tempeldienstes zu heben und zu erhöhen, eingeführt haben — diese Vermuthung liegt um so näher, als auch diese Hᵃlakot sonst keinerlei Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder dem Traktat selbst haben, was schon Raschi z. St. bemerkt, ohne eine genügende Erklärung dafür geben zu können. In M. 7 tritt uns auch der Name Pharisäer entgegen und zwar als ehrenvolle Bezeichnung im Gegensatz zu dem die Reinheitsgesetze minder streng beobachtenden „Landvolk" (עם הארץ). Wenn פרושים, wie Derenbourg will[1]), ein Spitzname war, so muß das Wort erst später im Munde der Gegner ein solcher geworden sein, als der Kampf zwischen Pharisäern uud Sadokäern bereits hell auf loderte und nahe daran war, von Worten zu Thaten überzugehen. Da nun dieser Name, wie Derenbourg nachgewiesen, überhaupt erst während der Makkabäerkämpfe, also unter Jose ben Joʿezer, mit der damals zu einem förmlichen System ausgebildeten פרישות zugleich auftauchte, andererseits aber, wie er gleichfalls nachgewiesen, schon in den letzten Regierungsjahren Johann Hyrkan's zu einem Spottnamen wurde, welchen sich die Pharisäer niemals selbst beilegten, so ist dessen ehrenvolle Erwähnung an dieser Stelle ein Beweis mehr dafür, daß diese Aufzeichnungen noch aus der ersten Zeit der Regierung Hyrkan's von den unmittelbaren Schülern Jose's herrühren. Und wie um dies zu bekräftigen, tritt uns der Name Jose b. Joʿezer's noch einmal gleichsam zur Besiegelung unserer Annahme am Schluß der Misna entgegen, wo er, von dem sonst so wenig, fast nichts bekannt ist, als „Frommer unter der Priesterschaft" (חסיד שבכהנה) besonders hervorgehoben und als ein Vorbild des Pharisäerthums im eigent-

1) S. oben S. 11 u. S. 17.

lichen Sinne des Wortes, d. h. der Fernhaltung von allem Unreinen, hingestellt wird.

Das Zusammentreffen so vieler Umstände erhöht die Wahrscheinlichkeit unserer Vermuthung, daß wir in diesen Mišnot sehr alte Aufzeichnungen von der Hand eines Schülers jenes frommen Priesters besitzen, verfaßt und geschrieben zu einer Zeit und aus einer Zeit heraus, in welcher die griechische Philosophie die Köpfe zu verwirren anfing, die ersten, schüchternen Versuche zu einem Sturm auf die Ueberlieferung, jene „Schutzwehr der geoffenbarten Religion" gewagt wurden, und gerade die Priester, welche doch in erster Linie berufen waren, eine Stütze des Allerheiligsten zu sein, in erster Linie sich von allem Verunreinigenden fernhalten mußten, in einen beklagenswerthen Gegensatz zu jenem frommen Priester und zum Pharisäerthum überhaupt traten. **Ist dies der Fall, so ist die Mišna, von der wir ausgegangen** (Hagîga II, 1), **gegen Sadok und Boëthos, die Mitschüler Jose's, und ihre Schulen gerichtet, welche zwar noch nicht den ausgeprägten Charakter der später so mächtigen Partei zur Schau tragen, die aber, vielleicht ohne es zu wollen und in bester Absicht, den Boden vorbereiten für die blutige Drachensaat, welche bald genug verheerend und schreckenverbreitend emporwuchern sollte, indem sie durch Popularisirung einer verderblichen philosophischen Richtung die ersten Keime der bald üppig aufschießenden Irrlehren in die breite Masse des Volkes streuen.**

Welcher Art die Philosopheme waren, die den Sadokäismus zeitigten, läßt der Schlußsatz jener Mišna errathen. Die dunkeln Worte: „Und wer nicht Rücksicht nimmt auf die Ehre seines Eigners, dem wäre es besser, er wäre gar nicht auf die Welt gekommen", scheinen auf eine bestimmte philosophische Richtung hinzudeuten. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, daß die epikureische Lehre gemeint ist, welche der Gottheit eine ziemlich überflüssige Rolle in der Weltordnung zuertheilt, die Welt der Erscheinungen aus natürlichen Ursachen erklären zu können vorgiebt, ohne Einmischung der Götter, welche die Welt nicht geschaffen haben, vielmehr selbst nur aus den feinsten der von Urewigkeit her existirenden und allem Bestehenden zu Grunde lie-

genden Atome gebildet sind, und weder um die Welt überhaupt, noch um die Menschen insbesondere sich kümmern, weil das ihre träge Ruhe und Behaglichkeit stören, ihnen den von allen Sorgen freien Genuß ihres ungetrübten Glückes verkümmern könnte. Schwerlich haben die jüdischen Bekenner der epikureischen Lehre sich soweit verirrt, dem Stifter dieser Schule auf dieser abschüssigen Bahn zu folgen, welche zur vollständigen Negirung des monotheistischen Gottesbegriffes, wie ihn das Judenthum lehrt, führen muß; vielmehr mochten sie eine Aussöhnung und Verschmelzung dieser Anschauungen mit den Grundlehren der eigenen Religion versucht haben. Aber schon der Versuch einer solchen Legirung mußte einem Jose ben Jo'ezer mit Recht, als eine Verfälschung der göttlichen Wahrheiten, wie eine Blasphemie erscheinen. Daß aber die Lehre Epikurs in ihren Hauptzügen wenigstens sowohl in Egypten wie in Palästina bei den Juden sehr verbreitet und die herrschende Philosophie gewesen, unterliegt keinem Zweifel. Der Talmud scheint von den zahlreichen Stiftern philosophischer Schulen nur Epikur zu kennen, dessen Name als Repräsentant des Systems schon in der Misna erwähnt wird.[1]) Epikureische Grundsätze sind es auch, die im „Buch der Weisheit" mit herben Worten gegeißelt werden:

Kurz und jammervoll ist unser Leben,
Und keine Heilung in des Menschen Ende,
Und kein Erlöser aus des Hades Reich.

Denn durch Zufall nur sind wir entstanden
Und werden bald, als ob wir nie gewesen.
Denn Dunst nur ist der Odem uns'rer Nase,
Ein Funke die Vernunft in uns'rem Herzen;
Wenn er erlischt, wird unser Leib zu Asche,
In Luftatome aufgelöst die Seele.

Aus dem Grabe kehret Niemand wieder!
Laßt uns des Augenblicks genießen,
Von uns'rer Lust sei Niemand ausgeschlossen,
Denn sie ist unser Antheil, unser Loos![2])

---

1) Synhedrin X. 1.

2) Ὀλίγος καὶ λυπηρός ἐστιν ὁ βίος ἡμῶν καὶ οὐκ ἔστιν ἴασις ἐν τελευτῇ ἀνθρώπου καὶ οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλύσας ἐξ ᾅδου. ὅτι αὐτοσχεδίως ἐγεννήθημεν καὶ μετὰ τοῦτο ἐσόμεθα ὡς οὐχ ὑπάρξαντες. ὅτι καπνὸς

Und von epikureischem Hauche scheint auch der Sadokäismus angekränkelt, wie wir nun nachweisen wollen.

IV.

Josephus hat in fünf Strichen von den Parteien folgendes Bild entworfen: *Φαρισαῖοι τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν, οὐδὲν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες, ὧν τε ὁ λόγος κρίνας παρέδωκεν ἀγαθῶν, ἕπονται τῇ ἡγεμονίᾳ, περιμάχητον ἡγούμενοι τὴν φυλακὴν ὧν ὑπαγορεύειν ἠθέλησε. τιμῆς γε τοῖς ἡλικίᾳ προήκουσι παραχωροῦσιν, οὐδὲν ἐπ' ἀντιλέξει τῶν εἰσηγηθέντων ταῦτα θράσει ἐπαιρόμενοι. πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται, δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ θελήσαντι προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας. ἀθανατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς αρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἰργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν .... Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι, φυλακῆς δὲ οὐδαμῶν τινων μεταποίησις αὐτῶν ἢ τῶν νόμων· πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας ἣν μετίασιν ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν. εἰς ὀλίγους τε ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι, πράσσεταί τε ὑπ' αὐτῶν οὐδὲν ὡς εἰπεῖν· ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἂν ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.*[1]) Fast sämmtliche Züge, die hier zu einem Gesammtbilde vereint sind, finden sich einzeln und zerstreut, bald mehr, bald minder scharf ausgeprägt, auch in den talmudischen Quellen.

ἡ πνοὴ ἐν ῥισὶν ἡμῶν καὶ ὁ λόγος σπινθὴρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν. οὗ σβεσθέντος τέφρα ἀποβήσεται τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα ἡμῶν διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ ..... (Nach Epikur ist die Seele *σῶμα λεπτομερές*, ein luftartiger, aus feinen Atomen, die im Tode sich zerstreuen, bestehender Körper.) *καὶ οὐδεὶς ἀναστρέφει. δεῦτε οὖν καὶ ἀπολαύσωμεν τῶν ὄντων ἀγαθῶν* ..... *μηδεὶς ἡμῶν ἄμοιρος ἔστω τῆς ἡμετέρας ἀγερωχίας* ... *ὅτι αὕτη ἡ μερὶς ἡμῶν καὶ ὁ κλῆρος οὗτος.* Sap. Sal. II. 1—9.

1) Ant. XVIII. 1. 3—4.

1. Den grellen Gegensatz zwischen der Ueppigkeit und der Prachtliebe der Ṣadokäer auf der einen Seite und der nüchternen Enthaltsamkeit der Pharisäer, welche ob ihres mäßigen, bedürfnißlosen Lebens von jenen noch verspottet werden, auf der andern Seite markirt der Schlußsatz der Eingangs mitgetheilten Stelle aus Abot d. R. Natan K. 5 mit wenigen, aber treffenden Worten: והיו משתמשים בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם שלא היתה דעתם גסה עליהם אלא צדוקים אומרים מסורת הוא ביד פרושים שהם מצערים עצמם בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום.[1]) Man vergleiche damit den vom pharisäischen Standpunkte aus geschriebenen Satz: אתם רואים את הרשעים מצליחים בעולם הזה כשנים ושלשה ימים הם מצליחים וסופם לדחות באחרונה והם רואים את הצדיקים מצטערים בעולם הזה כשנים ושלשה ימים מצטערים וסופם לשמח באחרונה.[2]) Auch sonst begegnen wir im Talmud einer großen Anzahl von

---

1) Geiger übersetzt (Urschrift S. 105): Die Sadducäer sagten: die Pharisäer haben selbst die Ueberlieferung, daß sie sich auf dieser Welt abhärmen und in jener doch nichts haben. „Der Spott über die Pharisäer, die eigentlich selbst die Nichtigkeit ihrer Hoffnungen kannten,“ ist nach ihm für die S. charakteristisch. Zu einer solchen Interpretation ist aber durchaus kein Grund vorhanden. Das ist auch kein Spott mehr, was G. den Ṣadokäern in den Mund legt; das ist eine Sottise, noch dazu eine recht abgeschmackte, die wenig Lacher finden wird; denn die Zumuthung, daß die Ph. an Hoffnungen zäh festhielten, die sie als nichtig erkannt hätten, ist so albern, daß sie dem Witz der S. wenig Ehre machen würde. Soll dies aber so gemeint sein, daß die Ph. gegen ihr besseres Wissen dem Volke ein Mährchen aufbinden, so ist das wiederum kein Spott, sondern eine boshafte Verleumdung, und zwar eine so plumpe, daß sie die S. selbst nicht glauben konnten. Sie geben ja selbst zu, daß die Ph. sich abhärmten und auf die Genüsse dieser Welt verzichteten; waren sie aber nichts als Heuchler und Betrüger, warum sich abhärmen und verzichten? warum aus der Verstellung Ernst machen? Die Welt, die getäuscht sein will, blendet man mehr durch Frömmelei, als durch aufrichtige, wahre Frömmigkeit, durch den Schein der Tugend mehr, als durch die ungeschminkte Tugend selbst! Richtiger ist es, den Schlußsatz als selbstständigen Satz aufzufassen: „Es ist eine Ueberlieferung in den Händen der Ph., daß sie sich hienieden quälen; in einem kommenden Leben aber haben sie nichts.“ Was nun in den Worten der S. zum Ausdruck kommt, ist spöttisches Mitleid mit der frommen Einfalt, die sich den sichern Genuß des Augenblicks einer unsichern Zukunft zu Liebe entgehen läßt.

2) Sipre; Deuteronomium, 53.

Sinnsprüchen, welche darthun, daß die Ph. auf geistigen Genuß das größte, auf sinnlichen sehr wenig Gewicht legten. Wir erwähnen nur M. 4 des Pereḳ Ḳinjan Tora:[1]) „So ist der Weg der Tora: iß Brod mit Salz, trinke Wasser aus dem Maß, schlafe auf der Erde und lebe ein Leben der Entbehrung; mühe dich aber mit der Tora ab!" — und: אין דברי תורה מתקיּמִין אלא במי שממית עצמו עליה.[2])

2. Daß die Ph. nicht nur das, was die prüfende Vernunft in der Auslegung der h. Schrift als richtig überliefert hat, befolgen und dessen Beobachtung gegen jeden Angriff vertheidigen zu müssen glauben, sondern in ihrer Ehrfurcht gegen die Alten so weit gehen, daß sie keinen Widerspruch gegen ihre Einrichtungen wagen, die S. dagegen nichts befolgen, was nicht durch die Gesetze ausdrücklich vorgeschrieben,[3]) ja sogar den Widerspruch gegen die Lehrer für eine Tugend der Schule halten, zu der sie sich bekennen[4]) — dafür finden sich gleichfalls zahlreiche Belege in der talmudischen Literatur. So antwortet R. J'hoschu'a in einem Streite mit R. 'Eliezer, als dieser endlich gar den Himmel

---

1) Eine Baraita zu Abot, in den Ausgaben als Abot K. 6 bezeichnet.

2) b. Śabbat 83b Ende, u. ö.

3) *Φυλακῆς δὲ οὐδαμῶν τινων μεταποίησις αὐτῶν ἢ τῶν νόμων.* Derenbourg (Essai u. s. w. S. 123) übersetzt ein wenig ungenau: ils n'ajoutent aucune observation à ce qui est prescrit par les lois. Die Ṣadoḳäer, meint Josephus, fügen nicht nur selber nichts hinzu zu den Bibelvorschriften, sondern befolgen auch nicht, was die Rabbinen hinzugefügt haben, weil sie den Widerspruch gegen die Lehrer für eine Philosophentugend halten. S. die folg. Anm.

4) *Πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας ἣν μετίασιν ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν.* Ich konstruire: *πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους ἀμφιλογεῖν σοφίας ἣν μετίασιν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν.* Obgleich der Satzbau nach dieser Auffassung etwas holperig ist, fordert dennoch der Zusammenhang eine solche Auffassung, weil *γὰρ* nur so einen Sinn hat (s. die vorige Anm.). Derenbourg (a. a. O.) übersetzt: car ils considèrent comme un mérite de discuter avec les maîtres de la sagesse qu'ils recherchent. Aehnlich der Lateiner und alle anderen Uebersetzer des Josephus. Es ist aber schlechterdings nicht einzusehen, wieso die Ṣadoḳäer aus ihrer Ansicht von der Verdienstlichkeit des Disputirens mit ihren Weisheitslehrern die Konsequenz gezogen haben, daß nur die biblischen Gebote zu befolgen sind, oder gar, — wie D. will — daß nicht einmal sie selbst berechtigt wären, neue Verordnungen hinzufügen.

anruft zum Zeugen für die Richtigkeit seiner Ansicht, und ein Wunder diese bekräftigen zu wollen scheint, mit den kühnen Worten: לא בשמים היא [1]) „die Tora ist nicht im Himmel"; logische Vernunftgründe entscheiden, nicht himmlische Zeichen![2]) Wie groß andererseits die Achtung vor alten Einrichtungen war, beweisen Stellen wie: „Ein Gerichtshof kann die Anordnungen eines andern erst dann aufheben, wenn er ihm nicht nur an Gelehrsamkeit, sondern auch numerisch überlegen ist";[3]) bescheidene Unterordnung unter die geistige Ueberlegenheit der Alten drückt sich in dem Satze aus: „Wenn die Früheren Engel waren, so sind wir Menschen; waren sie Menschen, so sind wir unvernünftige Thiere;"[4]) ferner in dem Spruche R. Johanan's[5]) טובה צפרנם של ראשונים מכריסם של אחרונים, und ebenso in dem Satze:[6]) „Das Herz der Früheren [war weit] wie der Eingang der Vorhalle [20 Ellen], das Herz der Späteren wie der Eingang des Tempels [10 Ellen], unser Herz wie ein Nadelöhr." Und das sagt ein R. Johanan! Dagegen sagen die Epikuräer im Buch der Weisheit: „Der Greise altersgraues Haupt laßt uns nicht scheuen!"[7]) Daß die S. den Alten keine Achtung zollten, behauptet Josephus wenigstens nicht ausdrücklich und wird auch sonst nirgends erwähnt. Aber ihr Widerstand gegen die Verordnungen und Einrichtungen derselben läßt schließen, daß sie ihre Autorität nicht in dem Maße anerkannten und auch nicht dieselbe ehrfurchtsvolle Scheu vor ihnen hatten, wie die Ph. Das läßt auch Josephus durchblicken, wenn er bei den Ph. die Pietät gegen alles durch sein Alter Geheiligte scharf betont, den S. aber eine gewisse Oppositionslust zur Last legt, welche ihrem Streben nach philosophischer Erkenntniß entspringt und eine Selbstständigkeit des Denkens in ihnen reift, die

1) Deuteronomium 30, 12.

2) Baba meṣiʿa 59 b Anf.

3) ʿEdujot 1, 5.

4) Jer. Demoï 1, 3; Šeḳalim 5, 1; b. Šabbat 112 b; Berešit rabba Abs. 60: אין הוון קדמאי מלאכין אנן בני נש ואין הוון בני נש אנן חמרן.

5) Joma 9 b Mitte.

6) ʿErubin 53 a M.

7) *Μὴ πρεσβύτου ἐντραπῶμεν πολιὰς πολυχρονίους*. a. a. O. V. 10.

sie auch auf das Gebiet des Glaubens und der Ueberlieferung zu übertragen für angemessen, ja verdienstlich halten. Diese Opposition mußte folgerichtig[1]) zur Leugnung einer Tradition führen, welche bis auf Mose zurückgehend ebenso göttlich ist wie das geschriebene Gotteswort, und daß die S. vor dieser Konsequenz nicht zurückschreckten, daß sie bei dem bloßen *ἀμφιλογεῖν* nicht Halt machten, vielmehr vom Widerspruch gegen die überlieferte pharisäische Schriftauslegung zum Widerstand übergingen, behauptet Josephus hier ausdrücklich, noch deutlicher aber Ant. XIII. 10. 6, wo er sagt: *νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει λέγων ἐκεῖν αδεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τά δ᾽ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν*; und der Talmud bestätigt es, wenn er Vorschriften, welche in der h. Schrift so klar angedeutet sind, daß ein Irrthum oder ein Mißverständniß nicht wohl möglich ist, als solche bezeichnet, welche die S. zugeben, alle anderen als solche, die die S. nicht zugeben.

Wie Geiger[2]) und Derenbourg[3]) hieraus den umgekehrten Schluß ziehen können, und jener gar behaupten kann, daß im Talmud „nirgends die Rede davon ist, daß die S. sich lediglich an den Text gehalten haben, während die Ph. Traditionen, einer mündlichen Ueberlieferung folgten, und nur spätere Rabbinen haben, die Karaïten mit den alten S. identifizirend, die Grundsätze jener auf diese übertragen", ist mir unerklärlich. Aus dem Zusammenhang in beiden Stellen, an denen die Bezeichnung דבר שהצדוקים מודים בו sich findet,[4]) namentlich aus der Diskussion, welche sich an die letztere knüpft, geht unzweideutig hervor, daß diese Bezeichnung sich keineswegs auf Ent-

---

1) Daher — wie bereits erwähnt — *προς γὰρ τοὺς διδασκάλους κτλ.*

2) Urschrift S. 133.

3) Essai etc., S. 125: Le Thalmud connaît des décisions qui ne se trouvent pas dans l'Écriture et qu'il regarde comme hors de toute discussion, parce que les Sadducéens les approuvent.

4) Synhedrin 33b g. Ende u. Horajot 4a Mitte.

scheidungen bezieht, „die sich in der Schrift nicht finden“, daß vielmehr die späteren Amoräer, denen offenbar die genaue Kenntniß aller Streitpunkte zwischen Ph. und S. abhanden gekommen war, den Grundsatz hatten, diese hätten alles bestritten, was sich nicht aus der Bibel nachweisen ließ. Von diesem Grundsatze ausgehend, bemühen sie sich durch deduktive Rückschlüsse festzustellen, was die S. zugegeben haben und was nicht. Der Fragesteller macht in der Diskussion niemals den Einwand: Dieses oder Jenes haben ja die S. anerkannt, sondern jedesmal nur: ‚Dieses oder Jenes mußten sie doch wohl anerkannt haben, da es in der h. Schrift angedeutet steht (הא כתיבא), worauf denn der Antwortende von der frühern Behauptung abgeht und eine neue Vermuthung über den Gegenstand ihres Widerspruchs auf's Gerathewohl wagt, um sie aus demselben Grunde (הא נמי כתיבא) bald wieder fallen zu lassen, bis er endlich eine Nüance ausfindig macht, die sich in der Schrift nicht angedeutet findet. Freilich ist der Ausdruck „Angedeutet“ ein sehr dehnbarer, und man kann vielleicht darüber streiten, ob die S. auch wirklich alles das anerkannt haben, was nach Ansicht der Amoräer in der Bibel angedeutet steht; darüber aber kann gar kein Zweifel sein, daß der Talmud wenigstens der Ansicht war, die S. hätten sich lediglich an den Text gehalten und der mündlichen Ueberlieferung keinen Werth beigelegt. Auch lassen die Worte: עמדו ופרשו מן התורה in der Eingangs angeführten Stelle aus den Ab. d. R. N. keine andere Auffassung zu als die, daß Ṣadokäer und Boëthosäer sich von der Lehre, wie die Ph. sie auslegten, also von der überlieferten Interpretation der h. Schrift lossagten. Von den Boëthosäern werden übrigens im Glossar zu Meg̱illat Taʿanît vier Punkte berichtet, in denen sie die pharisäische Schriftauslegung zu Gunsten des einfachen Wortsinnes verwerfen. Sie erklären השבת[1]) als Śabbat im engern Sinne und nicht als Feiertag[2]), nehmen die Worte: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“[3]) wörtlich,

---

1) Lev. 23, 11.
2) K. 1 §. 2. vgl. Ḥagiga II. 4.
3) Exod. 21, 14.

ebenso וירקה בפניו[1]): „sie soll ihm in's Gesicht (nicht: vor ihm) speien und wollen selbst die figürliche Ausdrucksweise ופרשו השמלה[2]) nicht als solche gelten lassen.[3]) Aber auch die Streitpunkte zwischen Ṣadoḳäern und Ph. beruhen zumeist auf verschiedener Auslegung von Bibelstellen. Dieselben sind übersichtlich und mehr oder minder vollständig zusammengestellt bei Geiger,[4]) Grätz,[5]) Jost,[6]) Derenbourg,[7]) Wellhausen.[8]) Hinzuzufügen wäre vielleicht noch die folgende Stelle[9]: „Die Tᵉpillin auf die Stirne oder die Handfläche zu legen, ist Art der Minîm; sie mit Gold belegt auf den Aermel zu legen, ist Art der Ḥiṣonîm."[10])

Dieselben hielten

---

1) Deut. 25, 9.
2) Deut. 22, 17. (= die Angelegenheit klarstellen, nämlich durch Zeugen.)
3) K. 4. §. 10.
4) a. a. O. S. 134 ff. —
5) Geschichte der Juden Bd. III. Note 10.
6) Gesch. d. Judenthums u. seiner Sekten, I. S. 216 ff.
7) a. a. O. S. 182 ff.
8) a. a. O. S. 56 ff.
9) Megilla IV. 8.
10) נתנה על מצחו או על פס ידו הרי זו דרך המינות צפן זהב ונתנה על בית אונקלי שלו הרי זו דרך החיצונים (ἀγκύλη). Unter Minîm sind, wie so oft, wahrscheinlich auch hier die Ṣadoḳäer zu verstehen. Wer aber sind die Ḥiṣonîm? Sollten dies vielleicht die Essener (Ἐσσηνοί) sein, deren Spuren sich in den rabbinischen Schriften vielfach finden, für deren Namen aber eine befriedigende Etymologie noch nicht gefunden ist, so viel auch schon über die Bedeutung desselben geschrieben und gestritten worden ist? Man hat schon alles Mögliche, selbst das Unmögliche zur Erklärung des seltsamen Wortes versucht und herbeigezogen; man hat an צנועין, חסיד, אסיא, חזן, חסא, (baden), חשא (schweigen, geheimnißvoll sein) חשין gedacht; aber keine einzige dieser Vermuthungen hat es bisher auch nur bis zur Hypothese gebracht (S. Jost, a. a. O. S. 207. Anm. 1). Unter solchen Umständen ist es mißlich, die Zahl der Vermuthungen um eine neue zu vermehren, der wir keine bessere Empfehlung mitgeben können als die, daß sie den anderen an Wahrscheinlichkeit nicht nachsteht. Aber wir theilen sie mit, weil sie uns der Beachtung und nähern Prüfung nicht unwürdig scheint. Der Name חיצונים bedeutet „Aeußere, Außenstehende", und bildet, wie ich glaube, einen Gegensatz zu חברים, Genossen, wie sich die Pharisäer auch wohl nannten. Die außerhalb dieses engern Kreises oder Genossenschaftsbundes Stehenden können eben so wohl die Essener sein wie die Ṣadoḳäer und Boëthosäer, wie ja auch der Name

sich nämlich streng an den Text, welcher vorschreibt[1]): „Und es soll dir sein zum Zeichen (also sichtbar) auf deiner Hand und zur Erinnerung zwischen Deinen Augen", während die pharisäische Ueberlieferung die Tᵉpillin auf den Oberarm, und zwar unter den Aermel, und auf das Haupthaar zu legen anordnet.

Es ist von vornherein anzunehmen, daß die uns nur aus gelegentlichen Angaben in den rabbinischen Schriften bekannten Differenzen zwischen Ph. und S. oder B. nur einen geringen Bruchtheil der zwischen ihnen herrschenden Meinungsverschieden-

---

פרושים nicht nur zu צדוקים sondern auch zu עם הארץ (Landvolk) im Gegensatz steht. Was hier als Art der Ḥîsonîm bezeichnet wird, kann sehr wohl Art der Essener gewesen sein. Dieselben stehen zwar im Allgemeinen auf dem Standpunkte der Pharisäer, suchen dieselben sogar durch gesteigerte Anforderungen an die Enthaltsamkeit und levitische Reinheit ihrer Mitglieder zu überstrahlen, weichen aber doch zuweilen selbst in wesentlichen Punkten von ihnen ab. So hielten sie z. B. die Ehelosigkeit nicht nur für statthaft, sondern für gottgefällig und verdienstlich, *γαμετὰς ...... εἰς ἀδικίαν φέρειν ὑπειληφότες* (Josephus Ant. XVIII. 1. 5); s. dagegen Jᵉbamot VI. 5 u. 6, Giṭṭin IV. 5, u. b. Jᵉbamot 61b Z. 5 v. u. אסור לעמוד בלא אשה; das. 62b Z. 9 v. u., 63a Z. 4 v. o. כל יהודי שאין לו אשה אינו אדם u. 63b Ende. Auch das Naziräerthum, welches die Rabbinen geradezu als Sünde bezeichnen (Nᵉbarim 10a Mitte) galt ihnen als gottgefällig. Es waren zumeist Landleute (*ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι*, Jos. das.), fromme, aber unwissende Männer, denen die Ph. wahrscheinlich nicht fromm genug waren. Sie suchten, wie dies so oft der Fall ist, es den Schriftgelehrten noch zuvor zu thun, sie in Schatten zu stellen, und nichts ist natürlicher, als daß sie in den Mitteln fehlgriffen. Sagt doch schon Hillel, (Abot II. 5.) ולא עם הארץ חסיד, vielleicht mit einem Seitenblick auf sie (vgl. Derenbourg a. a. O. S. 175 Anm.). In ihrem Uebereifer mochten sie auf dem sonderbaren Gedanken gekommen sein, die Tᵉpillin zur größern Ehre Gottes mit Gold zu belegen, und es war wohl nur unschuldige Eitelkeit und keine bewußte Opposition gegen die Ph., wenn sie dieselben dann auf dem Aermel ihres Oberkleides zur Schau stellten. — Vergleicht man aber Sopᵉrim 1. 9, wo von dem sadokäischen Könige Janäus Alexander erzählt wird, er habe eine Torarolle gehabt, in welcher alle Gottesnamen in Gold ausgeführt waren, und die deshalb von den Ph. für unbrauchbar erklärt wurde, so ist es wahrscheinlicher, daß unter Ḥîsonîm hier die Sadokäer zu verstehen sind. Der Name ist vielleicht absichtlich gewählt, um sie als Außenstehende zu kennzeichnen, welche auf Aeußerlichkeiten das Hauptgewicht legten und ihre Prunksucht selbst in den Gottesdienst hineintrugen.

1) Ex. 13, 9.

heiten bildeten, deren größerer Theil bereits den späteren Amoräern unbekannt war. Bestätigt wird dies durch den Talmud und Josephus, welche, wie wir gesehen haben, darin übereinstimmen, daß die S. nur die h. Schrift in selbstständiger, willkürlicher und veränderlicher Auslegung für verbindlich hielten, nicht aber die Ueberlieferungen der Väter (τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων). Wellhausen freilich behauptet,[1]) daß die S. ursprünglich die alten Bräuche gegenüber den Neuerungen der Schriftgelehrten festhielten; allmählich aber hätte sich dies Verhältniß geändert, indem die pharisäischen Neuerungen durchdrangen und sich mächtiger als der Wortlaut der Tora selbst erwiesen. Er beruft sich hierbei auf den Ausdruck παραδόσεις bei Josephus. Aber παράδοσις ist nicht, wie er übersetzt, Neuerung, sondern gerade umgekehrt Ueberlieferung, historisch geheiligter Brauch.

Auch Derenbourg meint, die S. hätten eine große Zahl von Ueberlieferungen besessen, nur daß diese von denen der Ph. abwichen. Das ist aber durchaus nicht erwiesen, und bei der ausdrücklich bezeugten Thatsache,[2]) daß bis auf Jose b. Jo'ezer keine Meinungsverschiedenheit über irgend eine Gesetzesvorschrift herrschte, nicht wohl anzunehmen. Was D. zu seiner Annahme führte, ist die falsche Auffassung von דבר שהצדוקין מודים בו, welche ihn auch nöthigte, zu einer Silbenstecherei seine Zuflucht zu nehmen, um den vermeintlichen Widerspruch zwischen Josephus und dem Talmud zu beseitigen. Die S., meint er, hätten ihre Ueberlieferungen aufgeschrieben, während die Ph. die Aufzeichnung geflissentlich hintertrieben und ihre Traditionen lieber mündlich fortpflanzten, um sich für zeitgemäße Aenderungen freie Hand zu lassen. „Josephus konnte also auf Kosten der exakten Wahrheit behaupten, daß die S. sich an das Geschriebene (τὰ γεγραμμένα) hielten, während die Ph. den Ueberlieferungen der Väter folgten.“[3])

Eine solch spitzfindige Wortklauberei, wie sie ihm hier insinuirt wird, kann Josephus gar nicht in den Sinn gekommen sein, denn

---

1) a. a. O. S. 72.
2) s. T'mura 16a Z. 1.
3) Essai etc. S. 127.

er spricht klar und unzweideutig von „Gesetzesvorschriften, welche in den Gesetzbüchern Mose's nicht geschrieben stehen, und die die S. aus diesem Grunde (*διὰ τοῦτο*) verwarfen, indem sie nur jene Schriften (*ἐκεῖνα τὰ γεγραμμένα* sc. *τὰ ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις*) für verbindlich hielten." Deutlicher kann man doch nicht sein! Noch schwereres Unrecht aber als Josephus geschieht den Pharisäern. Nach D.'s Darstellung wären ihre Gegner die konservative Partei, sie selbst aber Reformer, welche „dem Geiste des Fortschrittes huldigend" zu Zugeständnissen geneigt waren und die sinaitischen Ueberlieferungen den veränderten Zeitverhältnissen anbequemten, wenn es sein mußte, auch opferten. Das heißt aber das Verhältniß beider Parteien zu einander geradezu auf den Kopf stellen, und ich glaube auch, daß beide einstimmig das ihnen zugedachte Kompliment ablehnen würden, trotzdem sich D. in diesem Punkte in Uebereinstimmung mit Geiger befindet. Auch G. meint,[1]) daß die S. an den alten Normen festhalten, „die alte Halacha und Tradition ist zunächst ihr Werk, die jüngere Gestaltung ist die der Ph."; nur daß er den angeblichen Widerspruch zwischen Josephus und dem Talmud nicht erst zu lösen sich bemüht, sondern den Knoten einfach durchhaut, indem er jenem die Glaubwürdigkeit in dieser Frage abspricht. Er faßt zwar die zuletzt angeführte Stelle aus Josephus, in der Hauptsache richtig, so auf, „daß die S. viele Ueberlieferungen der Väter verwerfen und sich nur an das geschriebene Wort Mose's halten," fährt aber dann fort: „Auch hier hat Josephus wieder generalisirt und wissen sämmtliche alte Quellen nichts von dieser prinzipiellen Abweichung. Der Talmud kennt einzelne Abweichungen, betrachtet Gegenstände, bei welchen S. einstimmen (דבר שהצדוקים מורים בו) als selbstverständliche, zu denen es keiner Gelehrsamkeit bedarf (זיל קרי בי רב הוא)." Hier ist Manches unrichtig, was rektifizirt werden muß. Josephus sagt nicht, daß die S. viele Ueberlieferungen verwarfen, was so aussieht, als ob sie einige anerkannt hätten, sondern er sagt wörtlich: „Die Ph. haben viele Vorschriften und Gebräuche, welche in den Gesetzbüchern Mose's

---

1) a. a. O. S. 134.

nicht niedergeschrieben sind, aus der Hinterlassenschaft der Väter dem Volke weiter vererbt, weshalb die S. diese (also alle) verwerfen." Daß der Talmud nur einzelne Abweichungen kennt, ist nicht in dem Sinne zu nehmen, wie es G. meint, sondern buchstäblich. Bekannt ist den Amoräern allerdings nur eine verhältnißmäßig geringe Zahl von Abweichungen, nämlich diejenigen, welche entweder in der Misna und anderen älteren Quellen bei Gelegenheit erwähnt werden, oder sich sonst in der Erinnerung erhalten haben; die übrigen wurden eben, als die S. vom Kampfplatze schwanden, allmählich vergessen, und nichts ist natürlicher als das. Ueber דבר שהצדוקים מודים בו haben wir bereits eingehend gesprochen; wir haben gezeigt, daß sich diese Bezeichnung nur auf die Auslegung des geschriebenen Wortes, nicht auf mündliche Ueberlieferungen beziehen kann, und die Begründung זיל קרי בי רב הוא bestätigt nur unsere Auffassung. Geiger hat diese Redensart viel zu frei und mehr seiner Hypothese als dem wirklichen Sinne angemessen übersetzt. בי רב ist die Elementarschule, in welcher Kindern zartesten Alters die Bibel beigebracht wurde; קרי wird nur mit Bezug auf die h. Schrift (מקרא) gebraucht. Wenn also die Zugeständnisse der S. nur diejenigen Vorschriften betreffen, welche man in den Elementarschulen liest, so können dies nur solche Vorschriften sein, welche sich aus dem einfachen Wortsinne klar und unzweideutig ergeben. Einen bessern Beweis für die Unrichtigkeit seiner Auffassung konnte Geiger uns gar nicht an die Hand geben. Anstatt das Gegentheil darzuthun, hat er bewiesen, daß ein Widerspruch zwischen Josephus und dem Talmud gar nicht besteht, daß vielmehr zwischen beiden Quellen in diesem Punkte dieselbe Uebereinstimmung herrscht, welche wir bezüglich der ersterwähnten Parteiunterschiede beobachtet haben, und die wir nun auch für die folgenden Grundverschiedenheiten nachweisen wollen.

3. Nach Josephus glaubten die Ph., „daß die Seelen die Kraft der Unsterblichkeit besitzen, und daß unter der Erde Lohn und Strafe diejenigen erwarte, welche im Leben die Tugend oder das Laster geübt, und zwar diese ewiger Kerker, jene das Glück der Wiederbelebung" — und unzählige Talmudstellen bekunden

den festen Glauben an Vergeltung und Auferstehung. Ferner glauben sie, „daß Alles durch ein Schicksal geschieht, ohne deshalb dem menschlichen Handeln die Freiwilligkeit des innern Triebes zu rauben,[1]) da es Gott gefallen hat, daß eine Mischung von seinem und der Menschen Rathschluß bestehe für den, der der Tugend oder dem Laster folgen will.“ In welcher Weise er sich diese Mischung denkt, erklärt Josephus anderwärts[2]) mit den Worten: „Dem Schicksal und Gott schreiben sie (die Ph.) Alles zu; das Rechte zu thun oder nicht, liegt zum größten Theile beim Menschen; aber auch das Schicksal hilft zu Beiden.“[3])

An derselben Stelle erfahren wir auch, wie ihre Gegner über Unsterblichkeit, himmlische Vergeltung und Vorsehung denken. *Σαδδουκαῖοι δὲ, τὸ δεύτερον τάγμα, τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται, φασὶ δὲ ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι, καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι. ψυχῆς δὲ τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι.* Demnach leugnen die S. eine göttliche Bestimmung ganz und gar, weil sie Gott für unfähig halten, etwas Böses zu thun oder auch nur mitanzusehen, behaupten vielmehr, daß das Gute wie das Böse der freien Wahl des Menschen und der Zugang zu dem Einen wie zu dem Andern Jedermann nach Belieben offen stehe; ferner leugnen sie auch eine Fortdauer der Seele und Lohn und Strafe in der Unterwelt. Wie verhält sich nun der Talmud zu diesen Angaben?

---

1) *Οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται*; Derenbourg (a. O.) übersetzt, übereinstimmend mit dem Lateiner u. A., aber, wie ich glaube, nicht ganz korrekt: sans supprimer pour cela l'effort de la volonté humaine. Vgl. Abot III. הכל צפוי והרשות נתונה, und Berakot 33b u. ö. הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

2) Bellum Jud. II. 8, 14.

3) *Εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην.* Man vergleiche damit Stellen, wie: בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אות „den Weg, den Jemand gehen will, den führt man ihn“ (Makkot 10b), und בא לִטַמֵּא פותחין לו בא לִטַהֵר מסייעין אותו „Kommt Jemand sich zu verunreinigen, öffnet man ihm, sich zu reinigen, unterstützt man ihn.“ (Sabbat 104a u. ö.)

Die schon erwähnte Stelle in Ab. d. R. N. K. 5 bestätigt, daß die S. an ein Leben nach dem Tode und folgerichtig auch an eine Vergeltung im Jenseits nicht glaubten.[1]) Ein sehr wichtiges Zeugniß besitzen wir hierfür in einer alten Misna;[2]) sie lautet: „In dem Schlußsatze aller Segenssprüche sagte man im Heiligthume: [Gepriesen bist du Herr, Gott Israels] von jeher (מן העולם)! Als die Mînîm entarteten und sprachen: Es giebt nur eine Welt (עולם), führte man die Formel ein: von jeher bis in alle Ewigkeit (מן העולם ועד העולם; d. h. von dieser Welt aus bis in jene Welt). Ferner führte man ein, daß Einer den Andern mit dem Gottesnamen grüße, wie es heißt: Und siehe, Bo'az kam aus Bêtlehem und er sprach zu den Schnittern: Gott mit Euch! Und sie sprachen zu ihm: Gott segne Dich![3]) Ebenso heißt es auch: Gott mit Dir, edler Held![4]) Ferner heißt es: Verachte sie nicht, weil sie alt geworden, deine Mutter.[5]) Und endlich heißt es auch: Ist es Zeit für Gott zu thun, hebt man auf Dein Gesetz.“ [6])

Unter Mînîm können hier ebenso die S. wie die Samaritaner verstanden werden; denn auch eine samaritanische Sekte, die der Dositheer, leugnete das Dasein einer andern Welt; dieselbe enthielt sich auch des vierbuchstabigen Gottesnamens und bediente sich lediglich des Namens ᵉlohîm. In seinem Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah[7]) entscheidet sich Geiger dafür, daß hier die Dositheer gemeint sind. Seine Urschrift ist erst zwölf Jahre später erschienen; aber er muß schon damals der Ansicht gewesen sein, daß die S. die Frage der jenseitigen Vergeltung und der Auferstehung nur „kühler in den Hintergrund treten ließen, ohne die dogmatische Behauptung entschieden zu verwerfen.“ Einen an-

1) Dasselbe geht auch aus Synhedrin 90 b Mitte hervor. Vgl. auch Matth. 22. 23: *Σαδδουκαῖοι οἱ λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν*.

2) Beraḵot IX, Ende.

3) Ruṯ 2, 4.

4) Richter 6, 12.

5) Sprüche 23, 22.

6) Ps. 119, 126.

7) Breslau 1845, Th. II. S. 3.

dern, triftigen Grund hat er nicht für seine Annahme. Was er als solchen ausgiebt, nämlich die „Erwähnung noch anderer Einrichtungen, welche den Behauptungen der Dositheer entgegentreten sollten", wäre eher geeignet, zu dem entgegengesetzten Ergebniß zu führen, daß diese Sekte nicht gemeint sein kann. Zunächst ist hier nicht von noch anderen Einrichtungen die Rede, sondern nur noch von einer einzigen, den Gebrauch des Gottesnamens beim Gruße betreffend, welche mit einem Zitat aus den Psalmen 1) schließt. „Dieser Vers", sagt Geiger, „soll die Nothwendigkeit von Anordnungen begründen, für Gott etwas zu thun, wenn die Lehre zerstört wird." Wieso wird aber die Lehre zerstört, wenn man sich scheut, Gottes Eigennamen auszusprechen und dafür lieber den Gattungsnamen Elohîm setzt? Ich fasse freilich das erwähnte Zitat anders auf. Nach meiner Ansicht ist הפרו תורתך Hauptsatz, עת לעשות ליי' dagegen Temporalsatz, und der Vers soll die Nothwendigkeit von Anordnungen begründen, welche ein Verbot, wie die Profanirung des heiligen Namens, 2) aufheben, wenn es gilt, etwas für Gott zu thun. So wird der Vers auch von R. Johanan und Sim'on b. Lakis 3) aufgefaßt.

Aber selbst nach dieser Auffassung kann ich in der ehrfurchtsvollen Pietät der Dositheer nichts Ketzerisches entdecken, was die Rabbinen herausfordern könnte, es mit Aufopferung einer Gesetzesvorschrift zu bekämpfen. Und ist es, abgesehen von diesem Schlußsatz, überhaupt denkbar, daß die Rabbinen aus bloßem Widerspruchsgeist gegen eine samaritanische Sekte, welche einzelne verderbliche Anschauungen hegt, mit diesen zugleich und lediglich um dieser willen auch ihre guten Einrichtungen bekämpft haben, zumal die übrigen Samaritaner die schlechte Gewohnheit hatten, in Schwüren und Betheuerungen den vierbuchstabigen Gottesnamen auszusprechen? 4) Wäre es nicht angemessener, diesem Mißbrauch entgegenzutreten, statt ihn zu sanktioniren, um Seite an Seite mit ihnen den frommen Brauch der Dositheer zu ver-

1) 119. 126.
2) Synhedrin X. 1.
3) Temura 14b.
4) jer. Synhedrin X. 1 Ende.

drängen? Ist es ferner wahrscheinlich, daß Aenderungen im Tempelritual gemacht wurden in Folge einer samaritanischen Häresie? Die Samaritaner galten nie als rechte Juden; sie traten zu oft dem Judenthume feindselig gegenüber, man mißtraute ihnen von jeher, lange bevor man sie gänzlich den Heiden gleichstellte — und man hätte um ihretwillen, mehr noch, um einer ihrer obskuren, jedenfalls ziemlich einflußlosen Sekten willen liturgische Aenderungen im Tempeldienste vorgenommen? Das ist kaum anzunehmen! Viel näher liegt es, daß dieselben eine Folge des um sich greifenden Einflusses einer mächtigen, jüdischen Partei sind, wie die Ṣadoḳäer es waren, einer Partei, welche gerade unter dem Priesteradel die meisten Anhänger hatte, welche sich aber doch in der Praxis den pharisäischen Anordnungen unterwerfen mußte, wie wir später sehen werden. Dazu kommt, daß unsere Talmudausgaben an dieser Stelle geradezu צדוקים statt מינים lesen, und wenn wir auch dieser Variante gegenüber der übereinstimmenden Lesart der Mišna- und Jeruſalmiausgaben, sowie der von Rabbinowitz[1]) verglichenen Bablihandschriften kein besonderes Gewicht beilegen, so fällt sie doch schwer genug in die Wagschale, um bei der Wahl zwischen Dositheern und Ṣadoḳäern für diese den Ausschlag zu geben.

In der heiligen Schrift ist von einem Leben nach dem Tode ebensowenig die Rede, wie von einer Vergeltung in einem andern Leben. Erst später, als in Folge des ṣadoḳäischen Widerstandes sich überhaupt das Streben geltend machte, die mündlichen Ueberlieferungen an das Schriftwort anzulehnen, bemühten sich die Rabbinen auch für das Jenseits wenigstens einen Anhaltspunkt in der Bibel zu finden. So R. Gamliêl in einem Disput mit den Ṣadoḳäern[2]), welche seine Belegstellen aus dem Pentateuch, den Propheten und den Hagiographen wiederholt zurückweisen und erst beim vierten Verse[3]) die Waffen strecken. Bei alledem war der Sieg doch sehr leicht errungen; denn unan-

1) S. Diḳduḳê Sop̄erim.

2) Synhedrin 90 b Mitte.

3) Deuteronomium 1. 8.

anfechtbar ist wohl dieser Beleg ebensowenig wie die früheren oder der von dem Evangelisten Jesu in den Mund gelegte [1]), und es ist mehr als zweifelhaft, ob die S., welche in der Regel auf Anhaltspunkte und Andeutungen nichts gaben, und nur diejenige Auslegung gelten ließen, welche sich aus dem einfachen Wortsinn unstreitig ergab, sich zeitlebens bei der erhaltenen Antwort beruhigten. Es wird nicht einmal erzählt, daß sie sich für überwunden erklärten (es heißt nicht וקבלו ממנו entsprechend dem frühern ולא קבלו ממנו); vielmehr geht aus der Stelle nur hervor, daß sie für den letzten Beleg keine Widerlegung fanden. Ueberzeugt waren sie durch ihn schwerlich. Thatsache ist, daß es nach wie vor Sadokäer gegeben hat, welche die Lehre von einem Leben nach dem Tode verwarfen, wie aus den folgenden Erzählungen daselbst hervorgeht. Die von Gamliêl bekehrten Sadokäer, wenn er überhaupt einen bekehrt hat, bildeten jedenfalls nur einen verschwindend kleinen Bruchtheil. Der Glaube an ein Jenseits — das mußte Gamliêl selbst zugeben, mochte er noch so viele Anhaltspunkte in der Schrift finden — beruhte im Grunde lediglich auf Ueberlieferung, und es war daher nur eine Konsequenz ihres prinzipiellen Widerstandes gegen die Tradition, wenn die S. diesen Glauben mit den Ph. nicht theilten. Um so mehr sahen diese sich veranlaßt, um die Autorität ihrer Ueberlieferung zu erhöhen — כדי להוציא מלבם של צדוקים, wie es bei solchen Einrichtungen gewöhnlich heißt — und dem wichtigen Glaubenssatze im Herzen des Volkes festere Wurzeln zu geben, in die Tempelliturgie eine Formel einzuführen, welche diesem Glauben Ausdruck gab.

4. Welches aber war der Zweck der zweiten Einrichtung? Das Zitat aus den Sprüchen: „Verachte nicht, weil sie alt geworden, deine Mutter", ist ohne Zweifel an die Adresse der Sadokäer gerichtet, welche durch ihr Alter geheiligte Einrichtungen und Traditionen frivol bespöttelten. So sagten sie einmal: Seht, die Ph. lustriren am Ende noch den Sonnenball"! [2]) Was aber hat es mit dem Zitat aus den Psalmen für eine Bewandtniß? Welche

1) Exodus 3, 6. — s. Matth. 22 23.

2) Tosepta Hagiga III u. jer. das. Hal. 8; vergl. auch Para III, 3.

Gefahr drohte der Religion, daß man die Zeit für gekommen erachtete, etwas für Gott zu thun und sogar ein Verbot aufzuheben, um der Gefahr zu steuern? Eine Stelle in M^egillat Ta'anit [2]) scheint für den ersten Blick geeignet, uns einigen Aufschluß zu geben.

Anknüpfend an das Datum: (babli: בטילת) בשלשה בתשרי אתנטילת ארכרתא מן שטריא: „Am 3. Tišri wurde die Erwähnung des Gottesnamens in Schuldbriefen abgeschafft", wird erzählt: „Einst verhängte das ruchlose Syrerreich über Israel ein schweres Verhängniß. Sie sprachen zu ihnen: Ihr habt keinen Antheil mehr am Gotte Israels, und sie durften fortan den Namen Gottes nicht mit ihrem Munde erwähnen. Als die Hasmonäer die Oberhand gewannen und sie besiegten, führten sie ein, den Namen Gottes selbst in Schuldbriefen zu schreiben, und so schrieb man: Im Jahre so und so nach Johanan, dem Hohenpriester des höchsten Gottes. Als die Weisen davon Kunde erhielten, sprachen sie: Ziemt es sich, den Namen Gottes in Schuldbriefen zu erwähnen? Morgen zahlt jener seine Schuld, zerreißt seinen Schein und wirft ihn auf den Düngerhaufen. Sie schafften es daher ab, und machten den Tag zu einem Fasttage." Es scheint, daß die Einrichtung, den Gottesnamen auch beim Gruße zu gebrauchen, aus derselben Zeit stammt, in welcher seine Anwendung in Schuldbriefen angeordnet wurde. In welcher Beziehung steht sie dann aber zur Entartung der Minim? Vielleicht wirft die Mišnastelle: האומר יברכוך טובים הרי זו דרך המינות,[2]) ein klares Licht auf diese dunkle Stelle. Aber diese Mišna selbst ist ziemlich dunkel und bedarf erst einer kritischen Beleuchtung, ehe sie ihr Licht auf die Mišna in B^erakot reflektiren kann. Es handelt sich vor allem darum, festzustellen, was יברכוך טובים heißt. Raschi erklärt: „Wenn jemand im Gebete spricht: Dich preisen die Guten, Tugendhaften, so ist das Art der Ketzer; denn es sei unstatthaft, die Bösen aus der Gemeinschaft der Betenden auszuschließen; auch die Andacht des Sünders sei Gott wohlgefällig." Eine

1) K. 7. (§ 16.); s. auch Roš hassana 18 b
2) Megilla IV. 9.

etwas gezwungene Erklärung! Ansprechender und dem Sinn entsprechender ist die Auslegung R. Jona Gerondi's und Ascheri's.[1]) Auch sie fassen den in Frage stehenden Satz als Gebetformel auf, verstehen aber unter טובים Glückliche; beten müßten aber auch die Unglücklichen, weil alle Schickungen, Glück sowohl als Unglück, uns von derselben allgütigen Hand kommen, die nur unser Bestes will. Der Gedanke an sich ist ebenso schön als richtig; aber er ist klarer und deutlicher in dem unmittelbar folgenden Satze ausgesprochen: „Wenn jemand sagt . . . . . für das Glück sei dein Name gepriesen . . . . . so heißt man ihn schweigen," und es ist kaum anzunehmen, daß dasselbe bereits kurz vorher gesagt sein sollte, noch weniger aber, daß dasselbe das eine Mal als bloß unstatthaft (nicht einmal als tadelnswerth — משתקין אותו בנזיפה, wie es gleich darauf in einem andern Falle heißt) bezeichnet, das andere Mal als ketzerische Gesinnung gebrandmarkt worden wäre. Der richtigen Erklärung kommen die Tosapot um einen bedeutenden Schritt näher, indem sie die fraglichen Worte als Gruß auffassen; aber sie treffen über das Ziel hinaus, wenn sie in ihnen die Anerkennung eines guten und bösen Prinzips erkennen.[2]) Sie übersetzen: „Die guten Götter mögen dich segnen!" War jedoch das, was nach den früheren Erklärungen in den in Rede stehenden Worten liegt, für ein מינות zu schwach, so ist das, was diese Erklärung hineinlegt, wieder zu

1) Beide zu Berakot V. 3.

2) Dieselbe Auffassung hat Jerusalmi z. St. (IV. 10. S. 75 c Anf.) und es ist auffallend, daß Tosapot ihn nicht anführen. Man muß annehmen, daß ihnen eine andere Lesart vorgelegen, zumal nach unserer Lesart der sich nmittelbar anschließende Satz: ר' פינחס בשם ר' סימון כקורא תגר על מדותיו של הק'ב'ה' in keinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht. Offenbar fehlt hier das Schlagwort על קן צפור יגיעו רחמיך. Am meisten empfiehlt es sich hinter יברכוך טובים die Abbreviatur: כו (u. s. w.) zu setzen und שתי רשויות ganz zu streichen, oder einige Zeilen tiefer hinter das Schlagwort מודים מודים hinabzurücken, in welchem Falle es auch in jer. Berakot V. 3. Ende (S. 9c.) ergänzt werden müßte. Will man aber die Worte שתי רשויות an ihrer Stelle erhalten, so korrigirt man am besten nach babli z. St. (25a): האומר יברכוך טובים [כו' בשלמא מודים מודים] שתי רשויות [אלא על קן צפור יגיעו רחמיך מאי טעמא] ר' פינחס בשם ר' סימון כקורא תגר על מדותיו של הקדוש ברוך הוא.

stark. Wer auch immer die מינים an dieser Stelle sein mögen, es ist undenkbar, daß es eine Sekte unter den Juden gab, welche den Monotheismus so völlig verleugnen konnte, daß sie sich zur Lehre Zarathustra's (Zoroaster's) von einer dualistischen, zwischen Ormuzd und Ahriman getheilten Weltleitung bekennen durfte. Am wenigsten kann man solche Ketzerei den Ṣadoḳäern zutrauen,[1]) gegen welche, wie wir gesehen haben, diese Anordnungen gerichtet sind. Ich glaube daher, daß טובים hier keineswegs im Gegensatz zu רעים, den bösen Mächten, steht, sondern als göttliches Attribut geradezu für Gott selbst. Der Plural ist entweder ein pluralis majestatis und hängt von einem hinzugedachten אלהים ab, oder er bezieht sich auf die Engel, welche als Boten des göttlichen Willens metonymisch für Gott gebraucht werden, ebenso wie שמים, welches gleichfalls mit dem Plural construirt wird.[2]) Der Himmel als Gottes Thron[3]) wurde metonymisch für Gott schon sehr früh angewendet. Nachweislich ist seine Anwendung in diesem Sinne bereits bei Antigonos aus Soḵo.[4]) Gewöhnlich nimmt man an, daß der Gebrauch dieser und ähnlicher Benennungen der Scheu entsprang, den Namen Gottes durch allzuhäufigen, profanen Gebrauch zu entweihen. Eine genügende Erklärung ist das nicht. Wie sollen sich plötzlich Bedenken und religiöse Skrupel geltend gemacht haben gegen etwas, was früher gang und gäbe war, ohne daß die Religiosität einer ältern, als besser gepriesenen Zeit daran Anstoß genommen, oder gar etwas Ungebührliches darin gefunden hätte? Eine solche Wandlung der Ansichten konnte sich doch nicht plötzlich und ganz von selbst vollziehen; sie mußte offenbar einen Anstoß von Außen erhalten haben. Ein solcher

---

1) In der Talmudstelle: „Warum wurde nur ein Mensch erschaffen? Damit die צדוקין nicht sagen könnten, es gäbe mehrere Mächte (Gottheiten) im Himmel“ (Synhedrin 37a u. 38a Mitte), ist צדוקין noch eine Erbschaft aus jener Zeit, in welcher die Zensur die Talmudausgaben entstellen durfte und mußte. Aeltere Ausgaben und Handschriften lesen ebenso wie die Mišnaexemplare מינים, worunter in späterer Zeit *κατ' ἐξοχήν* Judenchristen verstanden wurden.

2) Roš haššana II. 7. שכבר קדשוהו שמים

3) Jes. 66. 1.

4) Aboṯ I. 3.

lag vielleicht in dem erwähnten Verbot des unduldsamen Syrers, welches das Aussprechen des Gottesnamens untersagte. In jener trüben Zeit des Druckes und der Religionsverfolgungen mochte man auf das Auskunftsmittel gekommen sein, an die Stelle des Gottesnamens die metonymische Benennung שמים zu setzen, bei welcher der syrische Unterdrücker sich um so eher beruhigte, als das entsprechende griechische Wort *Οὐρανός* als Eigenname den Vater des ältesten Götterkreises der griechischen Mythologie bezeichnet. Mit der Zeit gewöhnte man sich an diese Benennung, man fand sie allmählich sogar vom religiösen Standpunkte aus schicklicher und angemessener, sofern sie einer leichtsinnigen Profanirung des göttlichen Namens vorbeugte, und bald that man freiwillig und aus religiösen Motiven, was man anfangs nur widerwillig und dem Zwange gehorchend gethan hatte. So kam es, daß die Rabbinen, als nach dem glorreichen Siege über die Syrer der Zwang aufhörte, den ihnen aufgezwungenen Gebrauch aufrecht erhielten und die von den Hasmonäern im ersten Rausche der wiedergewonnenen Religionsfreiheit verfügte Anordnung, den Namen Gottes selbst in Schuldbriefen anzuwenden, als einen Mißbrauch betrachteten, dessen Abschaffung sie alljährlich am 3. Tisri festlich begingen. Der Name שמים erhielt sich bis auf den heutigen Tag neben anderen Benennungen wie: הקדוש, רחמנא, הקונה, הבורא u. a., welche im Laufe der Zeit auftauchten und sämmtlich späteren Jahrhunderten angehören.

Aelter als diese, aber jünger als שמים ist die Benennung מקום, welche meiner Ansicht nach sich aus שמים als Erweiterung dieses Begriffes entwickelt hat und ursprünglich dazu bestimmt war, diese Metonymie zu verdrängen und zu ersetzen. Mit der fortschreitenden Pflege des philosophischen Denkens mochte man an dieser Benennung Anstoß nehmen, wie man ja überhaupt jeden Anthropomorphismus in Bezug auf Gott zu vermeiden suchte. Die dem Namen שמים zu Grunde liegende Vorstellung, „der Himmel sei Gottes Thron und die Erde der Schemel seiner Füße"[1]) enthält eine Anthropomorphie, gegen die sich die nüchterne, philosophisch geschulte Reflexion der spätern Zeit sträubte. Da-

1) Jes. 66. 1.

zu kam, daß diese Metonymie geeignet schien, der um sich greifenden epikureischen Lehre Vorschub zu leisten, welche die Götter in den Intermundien oder den leeren Zwischenräumen zwischen den Welten wohnen ließ. Da schien die Beibehaltung jener Bezeichnung denn doch etwas bedenklich und man setzte daher an Stelle der poetischen Benennung שמים die mehr philosophische מקום (Ort, Raum; hier soviel als Weltraum), vielleicht auch, weil dieser Name der philosophischen Richtung der Rabbinen, welche sich nach Josephus[1]) dem Stoïzismus näherte, besser entsprach. Die Stoa, welche wie in vielen anderen Punkten auch hierin das gerade Gegentheil des Epikureismus lehrte, nannte die Gottheit einen das All durchdringenden und Alles in sich umfassenden Hauch oder Geist *πνεῦμα* (= רוח) *διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον.*[2])

---

1) Vita II. Ende: *παραπλήσιός ἐστι (ἡ τῶν Φαρισαίων αἵρεσις) τῇ παρ' Ἕλλησι Στωϊκῇ λεγομένῃ.* Die Schule der Pharisäer kommt der bei den Griechen mit dem Namen „Stoïzismus" bezeichneten Schule nahe. Josephus sagt aber nicht, daß die Ph. Stoïker sind oder ihnen gleichen, wie Jost (a. a. O. S. 199 u. 216) angiebt. Seine sittliche Entrüstung über die „für die Römer ausgedachten eiteln und selbstgefälligen Schilderungen des entarteten Römlings" u. dessen Prunken mit „eitler Gelehrsamkeit, die gar keinen Boden hat," ist hier wenigstens nicht am Platze. Wir haben gesehen, daß seine Darstellung der Grundverschiedenheiten zwischen Ph. und S. immer noch mit den talmudischen Quellen in Uebereinstimmung war, und in der That zeigt auch ein großer Theil der stoïschen Lehren, namentlich der ethischen, eine in die Augen springende Aehnlichkeit mit pharisäischen Grundsätzen. Wir erinnern nur z. B. an ולא המדרש עיקר אלא המעשה (Abot I. 16.)

2) Vergl. Bereschit rabba Abs. 68 zu Genesis 28. 11: מפני מה מכנין שמו של הקדוש ברוך הוא וקוראין אותו מקום שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו und Philo De Somniis I: *αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι· καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. ἐγὼ μὲν οὐκ εἰμὶ τόπος ἀλλ' ἐν τόπῳ, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ὁμοίως. τὸ γὰρ περιεχόμενον διαφέρει τοῦ περιέχοντος, τὸ δὲ θεῖον, ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενον, ἀναγκαίως ἐστὶν αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ.* Diese Begriffserklärung ist aber nur eine Begründung der Anwendbarkeit des Namens מקום auf Gott; keineswegs ist sie eine Erklärung für die Anwendung selbst, welche meiner Ansicht nach in

Die Sadokäer verwarfen gleichfalls den Namen שמים als einen Anthropomorphismus. Waren sie auch, wie wir nachweisen wollen, Anhänger der epikureischen Lehre, so konnten sie ihr doch — wir haben dies bereits einmal bemerkt — nur so weit Heerfolge leisten, als es ohne völligen Verrath am reinen Monotheismus möglich war. Sie mußten nothgedrungen zwischen ihrer Philosophie und ihrer Religion eine Aussöhnung herbeizuführen suchen, in welcher auch der Glaube an Gottes Allgegenwart ein stilles Plätzchen finden konnte. Prinzipiell hatten sie also gegen die Adoption des Namens מקום nichts einzuwenden; mit der zu Grunde liegenden Ansicht, daß Gottes Herrlichkeit das All erfüllt, waren sie ohne Zweifel einverstanden. Aber sie mochten trotzdem eine Benennung nicht anwenden, deren Spitze sich gegen ein philosophisches System richtete, welches die **Grundlage** ihrer eigenen Philosophie bildete. Sie wählten deshalb an deren Stelle den Namen טובים, welcher für sie einen doppelten Vorzug hatte, indem er einerseits ganz harmlos und unverdächtig aussah — ich erinnere an die Gebetformel: „טוב ist dein Name“ [1]) — andererseits ihrer epikureisch angehauchten Philosophie, wie wir bald

---

der Praxis sich erst aus der Anwendung des Namens שמים entwickelt hat. Wäre diese Benennung nicht vorhergegangen, durch die Reflexion, „daß Gott der Ort der Welt, die Welt aber nicht sein Ort ist“, wäre man ebensowenig auf den Gedanken gekommen, Gott Makôm (Ort) zu nennen, wie durch die andere Reflexion, „daß Gott, weil er nicht wie alle anderen Dinge im Raume ist, da er ja von nichts eingeschlossen wird, nothwendig sein eigener Raum sein muß.

Die Kabbalisten leiten den Namen in ihrer Weise vom vierbuchstabigen Gottesnamen ab. Sie haben herausgefunden, daß מקום seinem Zahlenwerthe nach gleich ist der Summe aus den Quadraten der einzelnen Buchstaben des Tetragrammatons:

י = 10,	$10^2 = 100$;	מ =	40
ה = 5,	$5^2 = 25$;	ק =	100
ו = 6,	$6^2 = 36$;	ו =	6
ה = 5,	$5^2 = 25$;	ם =	40
	186		186

1) Am Schlusse des הודאה genannten, vorletzten Segensspruches der sogenannten תפלה שמנה עשרה.

sehen werden, besonders treffend und charakteristisch erscheinen mußte.

Wenn in der oben aus Josephus [1]) angeführten Stelle die Lesart: *τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται*, richtig ist,[2]) so hielten es die S. für unvereinbar mit der Allgüte Gottes, daß er über den Menschen Böses verhängen oder auch nur theilnahmslos den Leiden eines Menschen zusehen könne; da es sich aber schlechterdings nicht wegdisputiren ließ, daß es auf Erden viel Unglück giebt, sahen sie sich genöthigt, eine himmlische Vorsehung ganz und gar zu leugnen. Gäbe es eine Vorsehung, welche sich um das Wohl und Wehe der Menschheit kümmert, so müßte die Gottheit vermöge ihrer Allgüte auch das Unglück, welches wir uns selbst durch eigene Unbesonnenheit zuziehen, von uns abwenden. Auch das Gute kommt uns also nicht von ihr, vielmehr ist der Mensch ganz sich selbst überlassen, er ist seines Glückes wie seines Unglücks eigener Schmied. *Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν .... ἅπαντα δ' ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.*[3])

Gottes Allgüte beschränkt sich demnach darauf, durch die Natur die Mittel hervorzubringen, deren der Mensch zu seinem Glücke und zu seiner Wohlfahrt bedarf, es ihm selbst überlassend, ob er sie weise benützen oder verscherzen will. So kamen die S. auf einem kleinen Umwege zu einer der epikureischen Grundlehren, zur Leugnung der *εἱμαρμένη* und *πρόνοια*, des Schicksals und der Vorsehung. Sie konnten dieselbe auch direkt aus dem Satze von der in der Lust bestehenden Seligkeit der Gottheit ableiten. Zwar konnten sie — wir haben das bereits angemerkt — diesen Satz nicht seinem vollen Umfange nach anerkennen; sie müßten denn, was undenkbar ist, in weiterer Konsequenz auch die Welt-

1) Bell. Jud. II. 8. 14.

2) Sie ist wenigstens die ursprüngliche; für *ἐφορᾶν* hat man später *μὴ δρᾶν* corrigirt und demgemäß übersetzt: „sie behaupten, daß Gott nicht schuld sei, wenn Jemand etwas Böses thut oder nicht thut," wodurch der Sinn des Satzes vollständig geändert wird.

3) Antiquitates XIII. 5. 9.

schöpfung und Weltleitung durch Gott in Abrede stellen, überhaupt diesem jene unwürdige Rolle im Weltplane zuerkennen — wenn dann noch von einem Plane die Rede sein kann — welche die Epikureer ihren entthronten Göttern zuertheilten. Ebensowenig aber konnten sie die Lehre von der Lust, den Angelpunkt der ganzen epikureischen Pilosophie gänzlich fallen lassen. Sie mußten wohl eine Vermittlung suchen und eine solche war nicht schwer zu finden, wenn sie nur die Lust in der Bewegung (*τὴν κατὰ κίνησιν ἡδονήν*) oder die positive Lustempfindung, welcher Epikur eine untergeordnete Bedeutung und — sofern sie nur dann erstrebenswerth, wenn ihr Mangel uns Qual verursacht — — einen bedingten Werth zuerkennt, auf gleiche Stufe stellten mit der Lust in der Ruhe oder der Schmerz- und Sorgenlosigkeit (*ἀταραξία καὶ ἀπονία*), welche den Epikureern in erster Reihe stand.

Im Hinblick auf die Lehre von der Lust gewann die Benennung טובים auch noch eine tiefere Bedeutung für die S. als die der schrankenlosen Allgüte, durch welche eine göttliche Vorsehung mittelbar aufgehoben wird. טוב heißt nämlich auch glücklich [1]) oder heiter, fröhlich. [2]) Das höchste Gut ist nach Epikur die Glückseligkeit, welche er in die Lust setzt. Diese ist ihm Ausgangs- und Zielpunkt der Glückseligkeit und die Tugend der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zu ihr. [3]) Gott als der absolut Gute, ist also auch der absolut Glückselige; in seine reine Freude mischt sich nie jener bittere Wermuthstropfen, welcher der irdischen Lust fast immer beigemischt ist; er allein genießt frei von allem Gram und Schmerz ungetrübtes Glück, ein Glück, welches ihm verkümmert würde, kümmerte er sich um das Geschlecht der Menschen, durch den Anblick ihres Elends und ihrer Leiden. Es ist daher ebenso unmöglich, daß er unser Unglück mit ansieht, wie daß er Unglück über uns verhängt (*ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν*). So flossen den Sadokäern beide

---

1) Klagelieder 4, 9; Kohelet 6, 3.

2) Jirm. 44, 17.

3) S. Ueberwegs Grundriß der Gesch. der Phil. des Alterthums von Heinze. Berlin 1876. S. 248 f.

Bedeutungen des Wortes טוב hier ineinander, und beide führten sie zu demselben Schluß, daß es eine göttliche Vorsehung und ein Schicksal nicht giebt. Deshalb bedienten sie sich vorzugsweise des Grußes יברכוך טובים, und eben deshalb suchten ihre Gegner, die Pharisäer, den alten Gruß יברכך יי׳ wieder einzuführen. Mit Recht erblickten sie in den scheinbar so unschuldigen, harmlosen Worten eine דרך המינות, eine verdammenswerthe Häresie, mit Recht eine Gefahr, gegen welche man für Gott eintreten (עת לעשות ליי׳), gegen welche man ankämpfen mußte mit allen Mitteln, selbst mit Verletzung jener frommen Scheu, welche in der Anwendung des heiligen Gottesnamens zum Zwecke des Grußes eine Profanirung sah (הפרו תורתך). Besser den Namen Gottes der Entweihung durch leichtsinnigen Mißbrauch aussetzen, als der Lästerung durch eine blasphemirende Umschreibung!

Ist diese Auffassung richtig, so haben wir hier ein sehr altes und darum um so zuverlässigeres Zeugniß für die Richtigkeit der Angabe bei Josephus, daß die S. das Walten einer göttlichen Vorsehung leugneten. Eine fernere Bestätigung glaube ich in einer allerdings viel jüngern Talmudstelle [1]) zu finden. R. J^e^hošû'a b. H^a^nanja, wird dort erzählt, wurde nach einem Belege aus der heiligen Schrift gefragt, in welchem ausgesprochen sein soll, daß Gott die Todten wieder belebt und die Zukunft voraussieht. Die letzte Frage kann sich nur auf die göttliche Präszienz solcher Handlungen beziehen, welche der freien Wahl des Menschen überlassen sind. Daß Gott alle anderen Vorgänge und Ereignisse, deren Eintreten oder Nichteintreten lediglich von seinem Willen abhängt, voraussieht, braucht nicht erst aus einem Schriftverse dargethan zu werden; die ganze Prophetie ist dafür ein sprechender Beweis. In der That handelt der Schriftvers, den der Rabbi als Beleg anführt [2]), von dem Abfall der Israeliten, einem Ereignisse, welches ganz außerhalb der göttlichen Einwirkung liegt. Die Frage war daher sehr berechtigt, ob Gott auch solche Ereignisse, welche er nicht herbeiführen kann, vorauszusehen im

1) Synhedrin 90 b.
2) Deuteronomium 31, 16.

Stande ist. Bildet doch der Widerspruch zwischen der göttlichen Präszienz und der menschlichen Willensfreiheit ein bis auf den heutigen Tag noch ungelöstes Problem der Religionsphilosophie!

Als Fragesteller treten Römer auf. Römische Juden können nicht gemeint sein, denn solche wären nicht schlechthin mit רומיים bezeichnet worden. Andererseits ist es aber doch recht sonderbar, daß Heiden sich an einem Beweise aus der heiligen Schrift genügen lassen sollten. — S. Edels[1]) hat die Schwierigkeit wohl gefühlt; er meint, daß unter רומיים jüdische Philosophen einer bestimmten Schule zu verstehen sind, welche die göttliche Präszienz und die Unsterblichkeit der Seele leugnete. Das wären die Sadokäer! Allein woher der Name רומיים? Auch sind damit noch keineswegs alle Schwierigkeiten gehoben. Außer dieser an Jehosû'a gerichteten Anfrage werden daselbst noch vier andere mitgetheilt, welche denselben Gegenstand behandeln, aber von anderen Personen an andere Rabbinen gerichtet sind. Um die Aufeinanderfolge der Fragen sowohl wie die Namen der Fragesteller und Antwortgeber besser behalten zu können, wird am Eingange das mnemotechnische Zeichen צדק קם ‒‒‒ נשם גם gegeben. Der zweite Buchstabe in jeder der beiden Gruppen bezieht sich auf den vorliegenden Fall; ש ist nun Abbreviatur für יהושע, aber das ד? S. Edels korrigirt es in ר (Abbreviatur für רומיים). Allein auch die ältesten Ausgaben haben ד ebenso wie die Handschriften,[2]) und selbst davon abgesehen, ist ja צרק gar kein Wort! Und doch tritt die Absicht, dem Gedächtnisse durch ein Zeichen zu Hülfe zu kommen, das einigermaßen Sinn hat, unverkennbar hervor. Es wird darauf so viel Gewicht gelegt, daß für יהושע nicht י, der Anfangsbuchstabe, sondern ש, für אמי nicht א, sondern מ als Abbreviatur gewählt wird. Ich möchte deshalb das ד beibehalten wissen und die Vermuthung wagen, daß es die Abbreviatur von צדוקים ist. Der zweite Buchstabe ist erstens dem Sinne zu Liebe und zweitens deshalb gewählt, weil der erste Buchstabe (צ) bereits in dem unmittelbar vorhergehenden Falle zur Anwendung kam. Wieso aus Sadokäern Römer geworden sein können, vermag ich al

1) In seinen חדושי אגדות z. St.

2) S. Dikdukê Soperîm von Rabbinowitz.

lerdings nicht anzugeben. Vielleicht in Folge der Aehnlichkeit von ד mit ר und ק mit ס.[1]) Der Abschreiber, der צרוקים für

1) In älteren Handschriften findet man den linken Schenkelstrich des ק mit dem obern horizontalen Balken verbunden, wodurch das ק dem ס zum Verwechseln ähnlich wird. Noch zu R. Šelomo Aderet's Zeit (Ende des 13ten Jahrhunderts) hat man es so geschrieben, wie aus Nr. 1. seiner Gutachten hervorgeht. In Baba batra 166 b wird die Möglichkeit in Betracht gezogen, es könnte das ק von einer Fliege in ס verändert worden sein und zwar durch Verlängerung des untern Querbalkens bis zum linken Schenkelstriche des ק, wie R. Josef Karo in seinem Kommentar zu Tur Orah Hajjîm A. XXXVI. erklärt, nicht aber durch Verkürzung des linken Schenkels, wie R. Šemuel b. Meïr (Rašbam) z. St. und Maim. Mišne Tora, Hilkot Malwe we-lowe XXVII. 15. es auffassen. Aus Sota 20 a ist ersichtlich, daß eine solche, spurlose Verkürzung nur möglich ist bei Tinte ohne Beisatz von Kupfervitriol (קנקנתום l. Chalcanthum = χάλκανθον), wie sie für die Sotarolla (כתב שיכול להמחות), schwerlich aber zu Aktenstücken gebraucht wurde. Die Erklärung Berliner's in seinen „Beiträgen zur hebr. Grammatik im Talmud und Midrasch" (Berlin 1879. S. 22.), es könnte „durch eine Fliege der Buchstabe ס umformt, d. h. verlängert und dadurch ein קו"ף hergestellt" worden sein, ist mir nicht klar geworden. Die Stelle lautet: אמר רב פפא פשיטא לי ספל מלמעלה וקפל מלמטה הכל הולך אחר התחתון בעי רב פפא קפל מלמעלה וספל מלמטה מאי מי חיישינן לזבוב או לא תיקו. Zu besserm Verständniß muß vorausgeschickt werden, daß in schriftlichen Verträgen Namen, Maße, Summen u. dgl. zwei Mal geschrieben wurden, das eine Mal am Kopfe, das andere Mal am Fuße des Aktenstücks. Bei etwaigen Differenzen war die untere Angabe maßgebend; die obere hatte nur die Bestimmung für den Fall, daß in der untern ein Buchstabe verwischt, verstümmelt oder sonstwie unleserlich gemacht würde, Irrthümern und Streitigkeiten vorzubeugen (ילמד התחתון מן העליון). „Steht nun oben ספל, unten aber קפל, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir uns nach der untern Angabe richten müssen; wie ist es aber, wenn oben קפל und unten ספל steht? dürfen wir's einer Fliege zuschreiben oder nicht?" das heißt: dürfen wir annehmen, daß ursprünglich oben und unten gleichlautend קפל gestanden, das ק aber durch eine Fliege verwischt und in ס umgewandelt worden ist? Daraus geht doch klar und unzweideutig hervor, daß nur ק in ס, niemals aber umgekehrt ס in ק durch einen Zufall umgeformt werden kann. (S. übrigens סמ"ע ט"ז u. תומים zu ח"מ ש"ע 42. 7.) Ein Beweis für die vollständig geschlossene Form des קוף, wie Berliner will, ist die Stelle keineswegs. In Šabbat 104a heißt es dagegen ausdrücklich, daß der Schenkel des ק schwebt, so daß unten und an der linken Seite eine Oeffnung bleibt. Sowohl nach Berliner's wie nach Rašbam's Erklärung befänden die 2 Talmudstellen sich im Widerspruch, während die Erklärung Karo's einen Ausgleich gestattet durch die Annahme, daß in Baba batra die Möglichkeit gedacht wird, es könnten beide Oeffnungen des ק durch eine Fliege

Judenthums unter sich verlieren und mit ihm ihre Macht und ihren Einfluß. Vor dem eigenen Gewissen wird es ihnen minder schwer gefallen sein, sich mit einem Dogma abzufinden, welches sie als solches vielleicht gar nicht anerkannten. Wenigstens läßt dies eine Aeußerung vermuthen, welche den ihnen gesinnungsverwandten Boëthosäern in den Mund gelegt wird. Um ihre Ansicht, daß das Šᵉbu'otfest immer auf einen Sonntag fallen muß, zu begründen, sagen sie: „Unser Lehrer Mose war ein Freund Israels; er wußte, daß das Fest nur einen Tag dauert, darum legte er es auf den Tag nach Šabbât, damit sie sich zwei Tage hintereinander ergötzten.“ 1) Man hat ihnen also die Meinung zugetraut, daß Mose die Gesetze nicht auf göttliches Geheiß oder göttliche Eingebung hin gegeben hat, sondern aus seiner überlegenen, weitblickenden Einsicht, so daß die Tora nur insofern göttlich wäre, als sie der Ausfluß eines von Gott mit übermenschlicher Vernunft ausgerüsteten Geistes ist. Die Zusammenstellung 2): האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפקורס ist nicht ohne innern Zusammenhang. Leugner der Unsterblichkeit, Leugner der Göttlichkeit der Tora und Epikuräer — zu dieser Zeichnung von dem des ewigen Lebens Untheilhaftigen scheinen Sadokäer und Boëthosäer den Rabbinen gesessen zu haben.

5. Wenn beide Sekten trotzdem die Gesetze Mose's als verbindlich anerkannten, so geschah es nur aus Furcht vor dem Volke. Im Ganzen hat Maimonides das Richtige getroffen, wenn er in seinem Mišnakommentare 3) meint, daß sie die Ueberlieferung nur für unmaßgebend hielten, um freien Spielraum für eine bequemere Schriftauslegung zu gewinnen, und so das Gesetz nach Bedürfniß oder nach Belieben umzumodeln. Im Grunde machten sie wenig Unterschied zwischen biblischen und nichtbiblischen Vorschriften; sie unterschieden lediglich zwischen bequemen und unbequemen Satzungen. Am liebsten hätten sie dies offen eingestanden, um der Mühe überhoben zu sein, sich mit den ihnen

---

1) Megillat Ta'anit K. 1. Menaḥot 65 a.

2) In Synhedrin X. 1.

3) Zu Abot I. 3.

in der Schriftkunde überlegenen Pharisäern in einen Disput einzulassen, dem sie nicht gewachsen waren und dessen Erfolg vorauszusehen war. Aber das durften sie bei der Parteinahme des Volkes für die Pharisäer nicht wagen. Wie die Verhältnisse nun einmal lagen, konnten sie ihr Ziel nur durch jenes Hinterthürchen und auf Umwegen erreichen; wohl oder übel mußten sie sich in ihrem Privatleben zur Beobachtung alles dessen bequemen, was in der Schrift klar und unzweideutig vorgeschrieben war. In öffentlichen Amtshandlungen mußten sie sogar, wie Josephus [1]) berichtet, „der pharisäischen Ansicht zwar ungern und nothgedrungen, aber doch nachgeben, weil sie sonst der Menge unerträglich wären“. Als einst ein Ṣadokäer am siebenten Tage des Sukkotfestes seine Geringschätzung gegen den uralten, aber im Pentateuch nicht vorgeschriebenen Brauch der Wasserlibation dadurch bekundete, daß er das Wasser statt auf den Altar ostentativ auf die Erde goß, bewarf ihn das entrüstete Volk mit den Etrogim, die es in Händen hatte. [2]) Dieser Ṣadokäer (צדוקי אחד) war kein Geringerer, als der König Jannäus Alexander selbst, der sich für den ihm angethanen Schimpf durch ein gräßliches Blutbad rächte. [3]) Ein anderes Mal hatte ein Boëthosäer am Versöhnungstage als Hoherpriester das Räucherwerk schon in der Tempelhalle auf die Kohlenpfanne gelegt und so in's Allerheiligste getragen. Als er heraustrat, tadelte ihn sein Vater ob seiner Unbesonnenheit mit den Worten „Wenn wir auch so lehren, in der Praxis fügen wir uns doch dem Willen der Rabbinen.“ [4])

---

1) Antiquitates XVIII. 1. 4. Ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἂν ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.

2) Sukka 48 b.

3) S. Antiq. XIII. 13. 5., wo jedoch des Königs Unfähigkeit zum Opferdienste in Folge der Gefangennahme seiner Großmutter — vgl. Kidduŝîn 66 a — als Grund jener Volksdemonstration angegeben wird.

4) Tosepta Joma K. 1. und jer. das. I. 5. In babli Joma 19 b Anf., wo der verwegene Hohepriester ein Ṣadokäer ist, lauten die Worte: Obgleich wir Ṣadokäer sind, fürchten wir uns vor den Pharisäern. אף על פי שצדוקים אנו מתיראים אנו מן הפרושים.

Wir sehen also, daß Josephus sich hier in vollständiger Uebereinstimmung mit den talmudischen Quellen befindet, und es ist wichtig, dies zu konstatiren und auf's Schärfste hervorzuheben, weil Männer wie Geiger, Jost, Derenbourg u. A. seiner Darstellung der Grundverschiedenheiten zwischen Pharisäern und Sadducäern nur geringen Werth beimessen, indem sie ihr Akkomodation, Tendenz und das Streben zu „generalisiren", zu „schematisiren" und mit eitler Gelehrsamkeit zu prunken, vorwerfen. Dem gegenüber kann gar nicht oft genug wiederholt und nicht nachdrücklich genug betont werden, daß die rabbinische Literatur — wir glauben dies genügend nachgewiesen zu haben — des Josephus' Darstellung in allen Punkten bestätigt; **und wenn zwei von einander so unabhängige Quellen Zug um Zug übereinstimmen, so ist ein Zweifel nicht mehr zulässig an der Lebenstreue dieses Bildes, welches dem Sadducäismus ein epikureisches Kolorit giebt.**

Fassen wir die gewonnenen Ergebnisse in wenigen Sätzen kurz zusammen, so ergiebt sich uns als Resumé unserer Ausführungen:

I. Die Sadokäer können ebenso wie die Boëthosäer nicht früher entstanden sein als unter Johann Hyrkan; sie leiten ihre Namen von zwei Männern, Sadok und Boëthos, her, welche um jene Zeit oder nicht lange vorher lebten und eines gewissen Ansehens sich erfreuen mußten.

II. Es liegt kein Grund vor, die Angaben in den Abot des R. Natan in Zweifel zu ziehen; dieselben müssen vielmehr aus einer alten, zuverlässigen Quelle geflossen sein, keineswegs aber können sie auf bloßer Kombination beruhen.

III. Griechische Philosopheme waren in Palästina eingedrungen, welche allmählich an Boden gewannen und auch in den Gelehrtenschulen von den Einen öffentlich, von den Anderen als Geheimwissenschaft und mit äußerster Vorsicht behandelt wurden.

IV. Die Lehre Epikurs, welche am weitesten verbreitet war, liegt auch dem Sadokäismus zu Grunde und bestimmte seine Richtung.

Aus diesen Prämissen ergiebt sich die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Ṣadokäer und Boëthosäer fast von selbst. Ṣadok und Boëthos waren Schüler des Antigonos aus Soḵo. Sie sind nicht die unmittelbaren Urheber der nach ihnen benannten Sekten, nicht Häresiarchen, aber sie sind die Stifter zweier philosophischer Schulen, aus denen jene Sekten sich entwickelten. Beide sind Vertreter der epikureischen Lehre in Palästina, welche sie, so gut es eben ging, mit den Lehren des Judenthums in Einklang zu bringen suchen;[1]) sie unterscheiden sich von einander nur durch die Gesichtspunkte, von welchen sie bei diesem Streben ausgehen, durch die Methode, nach welcher sie hierbei verfahren. Die Anhänger der einen Schule nennen sich Ṣadokäer, die der andern Boëthosäer. In religiösen Fragen besteht zwischen ihnen durchaus kein Unterschied; beide stehen anfangs auf gleichem Boden mit den Schriftgelehrten oder Rabbinen, auf dem gemeinsamen Boden der überlieferten Lehre, welche in ihren Lehrhäusern ohne Zweifel mindestens mit demselben Eifer gepflegt wird, wie das Studium der Philosophie, und beide treten später in denselben Gegensatz zu ihnen. Der Unterschied zwischen ihnen ist ein rein interner, philosophischer und hat auf ihr Verhältniß zu den Pharisäern keinerlei Bezug, verwischt sich auch immer mehr und mehr, sowie sie die Verbindlichkeit der Ueberlieferung in Zweifel zu ziehen anfangen, und die in Folge dessen zwischen ihnen und den Pharisäern entbrannten, auf beiden Seiten mit größter Erbitterung geführten Kämpfe das Interesse an phihosophischen Schulstreitigkeiten mehr und mehr in den Hintergrund drängen. Daher erklärt es sich, daß außertalmudische Quellen die Boëthosäer gar

---

1) Auf welchem Wege sie es versuchten, wissen wir nicht mehr. Vermuthlich nahmen auch sie zu allegorischer Deutung ihre Zuflucht, wie ihr alexandrinischer Zeitgenosse Aristobul und später Philo. Ein Beispiel dieser Art von Auslegung hat Megilla IV. 9. erhalten, dieselbe Miśna, welche uns auch den ṣadoḳäischen Gruß יברכוך טובים überliefert hat. „Wer die Ehegesetze," heißt es dort, „bildlich auslegt, wird schweigen geheißen; wer ומזרעך לא תתן להעביר למלך (Levit. 18. 21.) übersetzt: Von deinem Samen sollst du nicht geben ein Kind zu erzeugen (עובר von להעביר) dem Molek, wird mit einer Rüge zum Schweigen gebracht."

nicht kennen, der Talmud aber zwischen Sadokäern und Boëthosäern keinen Unterschied kennt. Im Kampfe gegen die Rabbinen waren eben beide einig, fochten sie Seite an Seite. Daß es dazu kommen könnte, daß ihre Schulen überhaupt zu kampfeslustigen Sekten werden sollten, welche die religiöse Frage auf ihre Fahne schreiben würden, hatten die Stifter gewiß nicht vorausgesehen, vielweniger hatten sie einen blutigen Religionsstreit beabsichtigt. Sadok und Boëthos ahnten nicht, daß ihre Namen zwei Generationen später zum Feldgeschrei werden könnten in einem unheiligen und unheilvollen Kampfe gegen die überlieferte Lehre, an deren Befestigung und Ausbau sie selbst mitarbeiteten. Wohl aber sahen schärferblickend die Pharisäer die unausbleiblichen Folgen voraus. Vergebens warnten sie vor der Poupalarisirung kosmogonischer und theosophischer Probleme, vergebens erhob auch Ben Sira seine mahnende Stimme. Die Kurzsichtigen, Verblendeten fuhren fort öffentliche Vorträge zu halten über die epikureische Lehre und ihr Verhältniß zum Judenthum. Das oberste Prinzip der epikureischen Ethik, die Lehre von der Lust, bot ihnen Gelegenheit, auf den Ausspruch ihres hochverehrten Lehrers hinzuweisen, daß man die Tugend nicht um eines von Gott erhofften Lohnes willen üben solle, sondern — und das war eben ihre eigene Auffassung — als einzig möglichen Weg zur Erlangung des höchsten Gutes, der Glückseligkeit. Unreife Schüler faßten später den Satz so auf, als gäbe es überhaupt keine göttliche Vergeltung, keine ausgleichende Gerechtigkeit, und von da bis zur Leugnung einer Vorsehung war nur noch ein Schritt. Die Unreifen bildeten aber den größern Theil der Schüler, zumal nach Beendigung der Makkabäerkämpfe die Reichen und Vornehmen, der neue Tempel- und Hofadel, der allgemeinen Mode huldigend, zu den Vorträgen herbeiströmten, umsomehr als die epikureische Philosophie ihrem auf den Genuß gerichteten Sinn besonders schmeichelte. Ihnen war es nur darum zu thun, sich einen äußern Firniß griechischer Bildung anzueigenen; zu ernsterm, tiefer eindringendem Studium waren sie viel zu bequem. So wurde ein Dilettantismus gepflegt und groß gezogen, welcher auf eine Fortbildung und gedeihliche Entwicklung des Systems lähmend wirken mußte. Epikur selbst empfahl, gemäß seiner Auf-

fassung von der Lust, Mäßigkeit und Einfachheit der Lebensweise. Aber seine Schule degenerirte immer mehr und gerieth in immer größere Fäulniß durch das Dilettantenthum, das sich schmarotzerartig um seine Lehre rankte und üppig wuchernd ihre edlen, triebfähigen Blüthen erdrückte. An solchem Dilettantenthum ging auch der ursprünglich edle Kern des Sadokäismus zu Grunde. Mäßigkeit und Enthaltsamkeit mochten jenen Parvenüs nicht behagen, noch weniger aber die von den Pharisäern verschärften Reinheitsvorschriften. Die hohen Herren fühlten sich schon durch das mosaische Gesetz zu sehr beengt und in der Befriedigung ihrer Genußsucht gehemmt, und nun sollten die Schranken des Gesetzes noch enger gezogen werden durch eine Schule, welche bereits früher die Parole ausgegeben hatte: „Machet einen Zaun um die Lehre!“ Sie wollten sich nicht noch mehr einzwängen lassen; sie sträubten sich daher mit aller Kraft gegen diese Neuerungen, leugneten folgerichtig bald auch die Verbindlichkeit älterer Einrichtungen, welche nicht ausdrücklich im Gesetze vorgeschrieben sind und drängten durch den Terrorismus, den sie vermöge ihres Ansehens üben konnten, die ursprünglichen Philosophenschulen in ein dem Pharisäismus feindselig gegenüberstehendes Lager. Jahrhunderte lang währte der Kampf zwischen den streitenden Sekten, welcher oft genug in blutige Fehden ausartete und schließlich mit einer Niederlage der Sadokäer und Boëthosäer endete. Ihre Erbschaft traten später die Karäer an.

Druckfehler.

S. 28. Anm. Z. 1 v. u.: תורת statt תורה.
S. 37. Anm. Z. 3 v. u.: ἀναστρὲφει statt ἀναστρέφει.
S. 48. Anm. Z. 4 v. u.: אות statt אותו.
das. Z. 6 v. u.: κεῖςθαι statt κεῖσθαι.

ARBEIT UND HANDWERK

IM TALMUD.

VON

Dr. S. MEYER,
HERAUSGEBER DER „JÜDISCHEN PRESSE“.

BERLIN
JULIUS BENZIAN.
1878.

Druck von H. Itzkowski, in Berlin, Gr. Hamburgerstr. 18|19.

ARBEIT UND HANDWERK

IM TALMUD.

VON

Dr. S. MEYER,

HERAUSGEBER DER „JÜDISCHEN PRESSE“.

BERLIN

JULIUS BENZIAN.

1878.

Druck von H. Itzkowski, in Berlin, Gr. Hamburgerstr. 18|19.

Vorwort.

Der Talmud, der die Geistesarbeit der jüdischen Weisen der fünf ersten nachchristlichen Jahrhunderte in sich schliesst, hat, da sein Inhalt nicht nur religionsgesetzlich ist, sondern das ganze Leben mit allen seinen Ereignissen und Erzeugnissen umfasst, als getreue Wiederspiegelung der Cultur dieser Zeit, grosse Bedeutung für die Alterthumsforschung, und verdient ebensowohl eine eingehende kritische Pflege wie die verwandten archäologischen und culturhistorischen Gebiete.

Bei dem ungeheuren Material, welches sich im Talmud der Sichtung und Bearbeitung bietet, kann die intensive Kenntniss des Inhalts nur durch Herausgreifen einzelner Stoffe und ihre

systematische Behandlung wesentlich gefördert werden.

Ueber das von mir gewählte Thema: „Arbeit und Handwerk im Talmud“ sind zwar schon einige Arbeiten erschienen; keine von ihnen behandelt indessen den Stoff erschöpfend.

Während ein Aufsatz von S. Rappaport in Wertheimers „Jahrbuch für Israeliten“ (Wien. 1856. Leopold Sommer) S. 40 nur die Frage behandelt, „über das Ansehen, in welchem die Ausübung eines Handwerks bei den Israeliten zur Zeit der Mischnah- und Talmud-Lehrer gestanden ist“, und auch hierüber nicht mehr als einen allgemeinen Ueberblick bietet, besprechen die darauf folgenden Skizzen: „Besitz- und Arbeitsfähigkeit der Israeliten“ von J. Kohn, und „Handwerk unter den Juden“ von G. Wolf, daselbst S. 45, ff., insbesondere Arbeit und Handwerk in der Bibel und berühren den Talmud nur nebenbei, und lassen hier die oft fehlende Quellenangabe sehr vermissen; auch der grösste Theil der Artikel s. v. „Ackerbau“ und „Handwerk“ in der Realencyclopädie für Bibel und Talmud von Hamburger (Neu-Strelitz. Selbstverlag.) beschäftigt sich mit der Bibel und der talmudische Theil dieser Artikel leidet überdies an störender Ungenauigkeit der Citate. (Cfr. Nota 77.) Die einzige eingehende, offenbar auf gründlichen Talmudstudien beruhende Arbeit ist: „Handwerkerleben

zur Zeit Jesu.“ Fünf Vorträge. Von Franz Delitzsch. (Zweite revidirte Auflage. Erlangen. A. Deichert. 1875.) Aber auch diese Arbeit, handelt nur vom Handwerk und nicht von der Arbeit, beschränkt sich übrigens auf die Zeit Jesu und hat auch, ihrer Tendenz einer populären Darstellung entsprechend, auf die Nachweisung der Chronologie bei den meisten angeführten Talmudweisen und vollkommne Anführung der Belegstellen verzichtet. Es kommt noch hinzu, dass alle diese Arbeiten auf die einzelnen Handwerke und ihre Productionen nicht eingehen.

In der vorliegenden Abhandlung soll nun im ersten Abschnitt gezeigt werden, dass die Arbeit und das Handwerk zur Zeit des Talmuds in der Theorie sowohl, welche in den Sentenzen (1.) zum Ausdruck gelangt, wie in der Praxis, die sich in der Stellung der Frauen (2.) und der Gelehrten (3.) zur Arbeit und zum Handwerk kundgiebt, hochgeschätzt und gepflegt wurden, während im zweiten Abschnitt auf das Allgemeine über einzelne Handwerke eingegangen und die höhere oder niedere Stellung (4), sowie die Gliederung und Organisation einzelner Arbeiter- und Handwerkerklassen (5) dargestellt werden soll.

Die Art der Ausübung und die Productionen der einzelnen Gewerke gedenke ich, zugleich mit

dem Arbeiter- und Handwerker-Recht später besonders zu behandeln.

Erster Abschnitt.

Allgemeines.

1. Sentenzen und Sprüche.

Arbeit und Handwerk finden im Talmud eine eingehende Würdigung. Das zeigt sich zunächst in den auf die Arbeit und das Handwerk bezüglichen Sentenzen und Sprüchen, welche theils dem Wortlaute nach, theils in hagadisch andeutender Weise das Lob der Arbeit enthalten. So giebt uns der Talmud [1]) die Lehre, dass der Mensch nur durch Thätigkeit sich die Vorzüge, welche der Schöpfer ihm vor allen andern Geschöpfen verliehen habe, erhalten könne, in folgender Weise: »Rabbi Josua ben Levi sagte: »Als der Heilige, gelobt sei er, zu Adam sprach: »Dornen und Disteln wird sie dir wachsen lassen [2])« da entströmten

Vorbemerkung.

Die in Parenthese stehenden Zahlen bedeuten die Blüthezeit Desjenigen, von dem der Ausspruch mitgetheilt ist; es muss aber darauf aufmerksam gemacht werden, dass die meisten Sentenzen alte Volksprüche waren, und nur von den betreffenden Rabbinen bei Gelegenheit citirt wurden.

[1]) Pessachim 118 a, Zeile 15, v. o. (220 n. Chr.).

[2]) Genesis III, 18.

Thränen seinen Augen, und er sprach: »Soll ich denn mit meinem Esel aus einer Krippe essen?« Als Gott aber hierauf antwortete: »Im Schweisse Deines Angesichts sollst Du dein Brod essen[3]), da war er beruhigt«. אהב את המלאכה[4]) »Liebe die Arbeit« sagt Schemajah. כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה[5]) »Das Studium der Lehre, mit welchem keine Arbeit verbunden ist, geht schliesslich zu Grunde« ist ein Wahlspruch R. Gamliels III.

Selbst die seinem Innern widerstrebende Arbeit soll der Mensch übernehmen, damit er seinen Nebenmenschen nicht zur Last falle[6]) נשוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא ולא תימא גברא רבא אנא (כהנא אנא[7]) וזילא בי מילתא[8]) »Decke todtes Vieh ab auf öffentlicher Strasse und nimm Lohn und denke nicht: ich bin ein grosser Mann (oder ein Priester) und die Sache ist mir verächtlich«.

Rab Schescheth sagte: גדולה המלאכה שמחממת את בעליה[9]) »Gross ist die Arbeit, sie erwärmt ihren Herrn«. An anderer Stelle heisst es: גדולה המלאכה שמכבדת את בעליה[10]) »Gross ist die Arbeit[11]), denn sie ehrt ihren Meister«.

---

[3]) Genesis III, 19.

[4]) Aboth I, 10. (50 n. Chr.).

[5]) Aboth II, 2 (191 n. Chr.) Gamliel I (Hasaken) starb 50 n. Chr. (Seder Hadoroth 86c, Juchasin 54b); Gamliel II, Enkel des Ersten wurde 72 n. Chr. Nasi zu Jamnia; Gamliel III, Sohn des Mischnahredacteurs R. Jehudah (Urenkel des Zweiten) wurde 191 n. Chr. Nasi.

[6]) B. Bathra 110a Zeile 15, v. u.

[7]) Nach Raschi's Lesart daselbst, wie auch Pessachim 113a Zeile 6, v. u.

[8]) B. Bathra 110a Zeile 12, v. u., ein Ausspruch Rab's, der um's Jahr 219 eine Hochschule zu Sura gründete.

[9]) Gittin 67b, Zeile 9, v. u. Rab Schescheth wirkte an der Hochschule zu Nehardea in Gemeinschaft mit Nachman ben Jacob (250—258).

[10]) Nedarim 49b, Zeile 5, v. u.

[11]) מלאכה bedeutet sowohl »Arbeit«, als Handwerk.

Auch die praktische Seite des Handwerks, das selbst bei den schlechtesten Zeitverhältnissen nicht entbehrt werden kann, wird hervorgehoben. So lautet ein Sprüchwort: [12]שב שני הוי כפני ואבבא אומנא לא חליף »Ist sieben Jahre Hungersnoth, die Thüre des Handwerkers erreicht sie nicht«.

Rabbi Chijah sagte: [13]גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים דאלו גבי ירא שמים כתיב אשרי איש ירא את ה'[14] ואלו גבי נהנה מיגיעו כתיב יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך[15] אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא »Grösser ist der, welcher von seiner Anstrengung sich ernährt, als der Gottesfürchtige; denn bei dem Gottesfürchtigen heisst es: »Heil dem Manne, der Gott fürchtet«; bei dem aber, der sich von seiner Austrengung ernährt, heisst es: »Wenn Du Deiner Hände Arbeit geniessest, heil Dir und wohl Dir, heil Dir in dieser Welt, wohl Dir für die zukünftige Welt«.

Ein anderer Ausspruch lautet: [16]כשם שהתורה נתנה בברית כך המלאכה נתנה בברית »Wie die Thora im Bunde (Gottes) gegeben ist, so ist auch die Arbeit im Bunde gegeben, denn es heisst: [17]ששת ימים תעבוד »Sechs Tage sollst Du arbeiten« oder (nach einer andern Lesart): [18]ששת ימים יעשה מלאכה Sechs Tage lang soll Arbeit geschehen[19].«

---

[12]) Sanhedrin 29 a, Zeile 23, v. u., angeführt als Volksspruch von Raba, Rector zu Pumbeditha (337). Ein arabisches Sprüchwort sagt: »Keine Armuth bei Thätigkeit« (Anhang I. zu Ali's Sprüchen, 266).

[13]) Berachoth 8 a, Zeile 8, v. u., ausgespr. v. Chija b. Ame, Schüler des Abaje (350).

[14]) Psalm 112, 1.

[15]) Daselbst 128, 2.

[16]) Aboth de R. Nathan, 11. Abschn. (125 n.).

[17]) Exod. 20, 9.

[18]) Daselbst 31, 15.

[19]) Die zweite Lesart scheint mir die richtige zu sein, da es

Rabbi Tarfon bemerkt: »Gott hat seine Majestät nicht auf Israel ruhen lassen, ehe es eine Arbeit vollbracht«.
[20]) אף הקב״ה לא השרה שכינתו על ישראל עד שעשו מלאכה שנאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם[21]).

»Es heisst: »sie sollen mir ein Heiligthum errichten, dann werde ich in ihrer Mitte wohnen«. (Andere Sprüche siehe unter: 3. Studium und Arbeit).

---

2. Arbeit, Handwerk und die Frauen.

Ueber das Verhältniss der Frauen zur Arbeit und zum Handwerk belehren folgende Stellen:
[22]) ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה טוחנת[23]) ואופה ומכבסת מבשלת ומניקה את בנה מצעת לו המטה ועושה בצמר הכניסה לו שפחה אחת לא טוחנת ולא אופה ולא מכבסת; שתים אין מבשלת ואין מניקה את בנה; שלש אין מצעת לו המטה ואין עושה בצמר; ארבע יושבת בקתדרא (καϑέδρα) ר׳ אליעזר אומר אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות בצמר שהבטלה מביאה לידי זמה.

»Folgendes sind die Arbeiten, welche die Frau ihrem Manne zu thun verpflichtet ist: das Mahlen (vorzubereiten oder mit der Handmühle Gewürze und dergl. zu mahlen nach Gemara und Raschi; siehe Note[23].), Backen, Waschen.

---

an der Stelle Exod. 31, 15ff. weiter heisst ברית עולם, und so die Arbeit wirklich als im Bunde Gottes inbegriffen bezeichnet ist, da nach agadischer Deutung das ברית עולם auch darauf bezogen werden kann.

[20]) Aboth de R. Nathan, Abschn 11. Rabbi Tarfon war ein Zeitgenosse des R. Elieser ben Asarjah, wie Gamaliel II (75 n.)

[21]) Exod. 25, 8.

[22]) Kethub. 59b, Zeile 13, v. o.; in dieser Mischnah wird R. Simon ben Gamliel genannt, der 50 n. Chr. Nasi war und 68 n. bei der Zerstörung Jerusalems hingerichtet wurde.

[23]) Raschi z. St. מטחנת: מכינה צורכי טחינה ונותנתו באפרכס׳

Kochen, Säugen ihres Kindes, das Bett machen und Wolle spinnen. Hat sie ihm eine Magd mit (in's Haus) gebracht, so braucht sie nicht zu mahlen, nicht zu backen und nicht zu waschen; hat sie ihm zwei mitgebracht, so braucht sie nicht zu kochen und das Kind nicht zu säugen; drei, so braucht sie nicht das Bett zu machen und Wolle zu spinnen: vier, so kann sie sich auf die Kathedra[24]) setzen. R. Elieser aber sagte: Wenn sie sogar hundert Mägde mitgebracht hat, so kann man sie dennoch zu der (leichten) Arbeit des Wollspinnens zwingen. denn der Müssiggang führt zur Unzucht.

במה אשה עזרתו לאדם אדם מביא חיטין חיטין כוסס פשתן פשתן לובש לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו[25]).

»Wodurch ist die Frau die Gehilfin des Mannes? Der Mann bringt Weizen; kann er Weizen essen? er bringt Flachs; kann er sich mit Flachs bekleiden? Nein. Folglich erleuchtet sie seine Augen und stellt ihn auf seine Füsse«, dadurch, dass sie den Weizen geniessbar und den Flachs verwendbar macht.

לוקחין מן הנשים כלי צמר (ביהודה) וכלי פשתן (בגליל)[26]).

»Man darf von Frauen Gewänder aus Wolle und Flachs (in Abwesenheit ihres Mannes) kaufen«, während Wolle vom Hirten zu kaufen verboten ist, weil befürchtet wird, er habe sie seinem Herrn gestohlen oder den Schafen abgeschoren. Die Frauen in Judäa pflegten wollene Ge-

---

וקולמת הקמח (אפרכסת ist wahrscheinlich durch אפוכסת ἐπίχυσις Trichter, Mühlenaufsatz zu ersetzen.)

[24]) Eine Art von Stühlen (Midr. r. Exod. 43.) ein Stuhl, der mit Armlehnen und Fusstritt versehen ist. (Vergl. auch Sachs, Beitr. II, S. 180).

[25]) Jebamoth 63a, 13. Zeile, v. o., angeführt aus der Zeit des R. Jose (180 n.) s. Juchasin S. 42b.

[26]) B. Kamma X, 9.

wänder zu verfertigen; die zu Galiläa flachsene, und hatten das Recht, sie zu verkaufen [27]).

Die Handwerke, welche den Umgang mit Frauen nothwendig machten oder begünstigten, werden nicht empfohlen. Sie sind in den folgenden Talmudstellen näher bezeichnet. [28]) לא ילמד אדם את בנו אומנות הנשים »Man lehre seinen Sohn kein Frauenhandwerk«, d. h. ein Handwerk [29]) הנעשית לנשים »das für Frauen betrieben wird«.

כל שעסקו עם הנשים [30]) סורו [31]) רע. »Jeder der Beschäftigung mit Frauen hat, dessen Neigung (innere Beschaffen-

---

[27]) Bartenora z. St. und Raschi B. Kamma 118 b (unten) צמר ביהודה ופשתן בגליל, זו היא מלאכת הנשים והן עצמן עושות ומוכרות ולדעת בעליהן הוא »wollene Gewänder in Judäa und flachsene in Galiläa, das ist die Arbeit der Frauen, die sie selbst verfertigen und mit Wissen ihrer Männer verkaufen.

[28]) Kidduschin IV, letzte Mischnah.

[29]) Raschi z. Kidduschin 82 b, zur Mischnah.

[30]) Kidduschin 82 a, Zeile 7, v. u.

[31]) Das Wort סור, סר ist nicht das hebräische סר, welches sich überall auf »abweichen, ablenken« zurückführen lässt; die Commentatoren haben es auf die verschiedenste Weise zu erklären versucht. Raschi zur angeführten Stelle sagt: קרבתו, מנהגו Nähe, Gesellschaft, Gewohnheit; Horajoth 13 a, Zeile 2, v. u. zur Stelle בעכברים מפני שסורן רע bemerkt Raschi סורן, יצר לבם sei gleich dem שר שלהם, der innere Fürst sei der böse Trieb: ebenso Baba mezia 59 b, Zeile 2, v. u. Mussafia bemerkt s. v.: כמו שאורו, »soviel als sein (innerer) Sauerteig, d. h. sein Trieb. Auch wurde es an der zuletzt angeführten Stelle wie צורן erklärt. Ebenso wenig wie alle diese mehr hagadischen Erklärungen scheint mir die Verwandtschaft des Wortes mit dem persischen סור (i. e. convivium, dies festus) zutreffend. Das talmudische סור dürfte vielmehr dem arabischen שורה entsprechen. שורה bezeichnet die innere Beschaffenheit, die Charactereigenthümlichkeit eines Dinges (rei internus status). Diese Erklärung würde für alle angeführten Stellen zutreffen. Was aber die Stelle Sanhedrin 92 b, Zeile 5, v. u. betrifft, wo die meisten Talmudausgaben סורן oder wie Raschi

heit) ist schlecht. (Die hierhergehörigen Handwerke werden unter »4. Die höhere oder niedere Stellung der einzelnen Handwerke«. aufgezählt.) (s. auch S. 18, 5). Dieser Ausspruch will sagen, dass der häufige Umgang mit Frauen gefahrvolle Versuchungen herbeiführe. Dass ihm übrigens keine allgemeine Geltung zuerkannt wurde, geht daraus hervor, dass der Talmud folgenden Fall erzählt, der das Gegentheil darthut: [32]) ר׳ חנינא ורבי אושעיה דהוו אושכפי בארע׳ דישראל והוו יתבי בשוק׳ דזונות ועבדי להו מסאני לזונות ועייל להו אינהו מסתכלא בהו ואינהו לא מדלן עיניהו לאיסתכולי בהו ומומתייהו הכי בחייהן רבנן קדישי דבארעא דישראל »Rabbi Chaninah und Rabbi Oschijah waren Schuhmacher im Lande Israel und wohnten in der Strasse der Dirnen, und machten Schuhe (Sandalen) für die Dirnen. Wenn diese nun zu ihnen kamen, betrachteten sie sie (den R. Ch. und R. O.), sie aber erhoben ihre Augen nicht, um sie (die Dirnen) anzusehen, und ihr Schwur war also: Beim Leben der heiligen Rabbinen des Landes Israel«.

Wenn demnach dieser Umgang mit Dirnen nicht gefährlich für die Sittlichkeit wurde, wie viel weniger kann der mit ehrbaren Frauen allgemein so betrachtet werden. Es hängt dies eben von der Individualität des Handwerkers ab.

סידו »sein Kalk« setzen, so scheint mir Schönhaks Conjectur (Hamasbir, aram.-rabb.-deutsches Wörterb. Warschau 1858 s. v. סר) anstatt הומק סודו zu setzen: אימי קסירו (ἡμιίξηρος) um so eher richtig zu sein, da im Midr. r. z. Hoh. Lied 7, 9 dieselbe Stelle mit אימום שירוף vorkommt, was durch Auseinanderreissung des ursprünglichen griechischen Wortes, dessen Bedeutung der Commentator oder der Abschreiber nicht wusste, entstanden ist (ἡμι = in Zusammensetzungen »halb« und שירוף = verbrannt), oder nach anderer Lesart אימוק סירוס = ἡμιίξηρος, das die alten Commentatoren auch vergeblich zu erklären suchen (s. Matnoth Kehunnah zu Midr. r. z. St.); auch Midr. Tanchumah z. Genes. 8, 16 ff.

[32]) Pessachim 113b, Zeile 2, v. o.

Delitzsch führt in seiner Abhandlung über das Jüdische Handwerkerleben (S. 46) noch einige Sprüchwörter an, um damit zu beweisen, dass »die Frau zumal mit ihrem Manne zugleich dessen Beruf in Ehren halte und geneigt sei, wenn dieser auch noch so gering ist, sich etwas Grosses zu dünken«.

Diese Sprüchwörter scheinen aber von Delitzsch falsch aufgefasst worden zu sein, was um so auffallender ist, da die Abhandlung von grosser Belesenheit im Talmud und gründlichem Verständniss der citirten Stellen zeugt. Die Anführung und Uebersetzung der Sprüchwörter wird genügen, um zu zeigen, dass von einem Stolz der Frau auf den Beruf des Mannes keineswegs die Rede ist.
דאמר ר״ל טב למיתב טן דו*) מלמיתב ארמלו אביי אמר דשומשמנא גברא כורסיה בי חראתא רמי ליה רב פפא אמר דנפסי גברי תיקרייה בסיפי בבא ותיתיב רב אשי אמר דקלסי גברא לא בעי טלפחי לקידרא תנא וכולן מזנות ותולות בבעליהן[33] Rabbi Simon ben Lakisch sagte (die Frauen sagen): Es ist besser zu zweien, als als Wittwe zu leben. Abaja sagte: Ist der Mann auch nur (so gross) wie eine Ameise, so stellt sie ihren Stuhl in die Mitte der Vornehmen, (um ihnen hiermit zu sagen: ich habe auch einen Mann, so gut wie ihr[34]) Rab Papa sagt: Ist der Mann auch ein Wollhechler (ein gering geschätztes Handwerk), so ruft sie ihn an die Schwelle der Thüre und setzt sich zu ihm[35]). Rab Aschi sagt:

---

*) S. die Erklärung aus dem Persischen in Levy's Chald. WB. I., S. 426, Sp. 2 unten.

[33]) Kethuboth 75 a, Zeile 15, v. o. Jebam. 118 b, Zeile 4, v. u. Kidduschin 7 a Zeile 14 v. u. Daselbst 41 a Zeile 14 v. u. B. Kamma 111 a, Zeile 2 v. o.

[34]) Raschi zu Kethub. 75 a.

[35]) Mussafia erklärt נפסא auf andere Weise; s. s. v. נפס

Ist der Mann auch ein Stengel (geschlechtlich unfähig)[36]) so verlangt sie keinen Deckel[37]) für ihren Topf, und alle diese (heirathen nur diese geringgeschätzten Männer,) um unsittlich zu leben und hängen es ihren Männern an[38]).

Es kann hiernach von einer »Gottgeordneten Folge der ehelichen Liebe, welche auch in den kleinsten Verhältnissen sich glücklich fühlt und auch auf das Geringste ihr verklärendes Licht wirft« (Delitzsch, daselbst) oder von einer Schätzung des Handwerks ihres Mannes Seitens der Frau durchaus nicht die Rede sein. Die Stelle spricht nur von schlechten Frauenspersonen, denen zum Deckmantel ihrer Unsittlichkeit auch der geringste Mann gut genug ist. Die Schlussstelle וכולן u. s. w. kann darüber keinen Zweifel lassen.

---

3. Studium, Arbeit und Handwerk.

Eine hohe und bedeutende Anerkennung des Handwerks und der Arbeit ist auch durch die Gleichstellung

---

[36]) καυλός Stengel. Delitzsch (S. 46) übersetzt nach dem Aruch »Feldhüter«; es existirt aber meines Wissens im Talmud nicht eine einzige Stelle, aus welcher bewiesen werden könnte, dass der Feldhüter (welcher übrigens אריס = Pächter und zugleich Hüter (s. Aruch s. v. ארוס) heisst, gering geschätzt wurde; die Uebersetzung des Aruch ist auch schon von Mussafia und Schönhak (im Hamasbir s. v. נפס) als irrthümlich bezeichnet. Schönhak will zwar auch die Erklärung Mussafia's als unwürdig verwerfen; es geht indessen aus der Schlussstelle Kethuboth 75 a und Jebamoth 118 b deutlich hervor, dass Mussaffias Erklärung die allein richtige ist; es ist auch bei dieser Auffassung durchaus nichts Unwürdiges, da das Ganze in talmudischer Blumensprache (wie auch ähnlich anderwärts z. B. Pess. 112 a אל תבשל בקדרה שבישל בה חברך) ausgedrückt, und der Talmud auch nicht für junge Damen geschrieben ist.

[37]) Mussafia s. v. נפס.

[38]) Raschi z. St. Kethub. 75 a.

derselben mit der Gelehrsamkeit, ja durch die Verbindung des Gesetzesstudiums mit dem Handwerk ausgesprochen. Eine Unterscheidung zwischen Bürgern und Handwerkern, wie diese in Griechenland und Rom bestand, und wie sie noch heute in der, durch die Socialdemokratie verschärften Frage über die Stellung der Vertreter des Capitals und der Intelligenz einerseits und derjenigen der Arbeit andrerseits bei uns besteht, dürfte wohl im Judenthum zur Zeit des Talmuds, wie durch dessen Aussprüche, noch mehr aber durch die Thatsache, dass viele hervorragende Talmudlehrer ein Handwerk betrieben, erwiesen ist, nicht bestanden haben.

Folgende Midraschstelle giebt uns über die Anschauung des Volkes in dieser Hinsicht, wie insbesondere über das in Handwerkerkreisen herrschende Bewusstsein der Gleichheit mit dem Stande der Intelligenz genügenden Aufschluss: [39]שמעון סיכנא איש עיצה היה חופר בורות שיחין ומערות בירושלים אמר לרבי יוחנן בן זכאי אני גדול כמוך אמר לו למה אמר לו שאני עוסק בצרכי רבים כמוך אמר אם אדם בא לידך לדין או לשאלה אתה אומר לו שתה מן הבור הזה שמימיו זכין וצונין או אם שאלה לך אשה על נידותה אתה אומר לה טבלי בבור הזה שמימיו מטהרין.

»Simeon (aus dem palästinensischen Dorfe[40]) Süchnin, ein Mann des Raths (ein verständiger Mann,) welcher Gruben, Brunnen, Cisternen und Höhlen grub (und herrichtete) sagte einmal zu Rabbi Jochanan ben Saccai: »ich bin so gross wie Du«. »Warum«, fragte der Rabbi; »Weil ich mich, wie Du mit den Bedürfnissen der Gesammtheit beschäftige«, erwiederte Simon; »wenn Jemand zu Dir kommt«, sprach er weiter, »in einer Rechtssache oder mit einer (religiösen) Frage, so sprichst Du zu ihm:

---

39) Midr. Koheleth zu 4, 17.

40) Delitzsch, Handwerkerleben S. 29.

»Trinke von diesem Brunnen, denn seine Wasser sind rein und kalt«, oder wenn Dich eine Frau wegen ihrer (ehelichen) Absonderung befragt, so sagst Du zu ihr: »Bade in jenem Bade, denn seine Wasser reinigen«. (Wenn ich nun diese Brunnen und Bäder nicht hergestellt hätte, so wäre die Ausführung Deiner Anordnungen unmöglich; die Handwerker sind darum eben so nothwendig für die Beobachtung des Gesetzes wie die Gelehrten und müssen daher mit ihnen auch auf einem Range stehen.)

Was die Verbindung des Studiums mit dem Handwerk und der Arbeit betrifft, so müssen, ausser der Hochschätzung der Arbeit, wie sie in den (unter 1.) angeführten Aussprüchen des Talmuds sich kundgiebt, noch folgende Umstände in Betracht gezogen werden. Der Handel war damals unter den Juden noch wenig verbreitet; die Unbemittelten waren daher zunächst auf die wenigen öffentlichen Aemter, die besoldet wurden (die Mitglieder der Gerichtshöfe durften keinen Lohn annehmen[41]), angewiesen. Dies waren zuförderst die גזרי גזרות[42]) eine Art von Polizei- und Executivbeamten, welche insgesammt neunundneunzig Minen (מנה)[43]) aus

---

[41]) Kethub. 105a Zeile 13, v. u. הנוטל שכר לדין דיניו בטלין »Wer Lohn für das Rechtsprechen nimmt dessen Urtheil ist ungültig.«

[42]) Kethub. 104 b, 2. Zeile v. u.; sie heissen auch דייני גזירות oder דייני גזלות weil sie Verordnungen gegen Diebstahl erliessen und Strafe über denselben verhängten.

[43]) מנה Mine = 100 gewöhnlichen Schekeln = 50 heiligen Schekeln (שקל הקדש) = 43 Thlr. 10 Sgr.; der Talmud unterscheidet indessen 3 Minen:

1) Die italische = 100 Denaren = 25 Selaim
2) Die tyrische = gleich der bibl. Mine 43 Thlr. 10 Sgr.
3) Die provinzielle Mine = $^1/_8$ der Zweiten (s. Hamburger's Realencyclopädie für Bibel und Talmud I. S. 775: Münzen).

der Tempelkasse bezogen[44]); dann gab es noch folgende Beamtencategorieen, die von der Tempelkasse besoldet wurden:

1) מבקרי מומין[45]) die Untersucher der Opferthiere, ob dieselben keine Fehler haben; (die Untersucher der Fehler der erstgeborenen Thiere durften keinen Lohn annehmen).
2) Die Gelehrten, welche die Priester im rituellen Schlachten (שחיטה) unterwiesen.
3) Die Gelehrten, welche die Priester im vorschriftmässigen Hinwegnehmen des Opfertheils bei Mehlopfern unterwiesen.
4) Die Gelehrten, welche die Durchsicht der Bücher und Schriften besorgten.
5) Die Frauen, welche die Tempelvorhänge verfertigten.
6) Die Familie Garmu für die Zubereitung der Schaubrote.
7) Die Familie Abtinas, welche das Räucherwerk verfertigte.

Es konnten zu diesen Verrichtungen aber, wie das in der Natur der Sache lag, nur wenige Personen verwendet werden; auch waren diese Beamten überhaupt nur in Jerusalem, wo der Tempelgottesdienst die von ihnen versehenen Functionen erheischte, verwendbar. Wenn man noch in Betracht zieht, dass die Mischnah[46]) geradezu vor Aemtern warnt und die Arbeit empfiehlt, so mus es ganz natürlich scheinen, dass das Handwerk unter den Talmudlehrern in so hohem Ansehen stand und von ihnen selbst eifrig gepflegt wurde. Der Betrieb eines Hand-

[44]) Kethub. 105 a Z. 23, v. o.
[45]) Kethub. 106 a Z. 19, v. u. und Tosephot z. מבקרי מומין.
[46]) Aboth I, 10.

werks, das ihr Nahrungszweig war, machte sie sowohl von öffentlichen Kassen, wie von der Privatwohlthätigkeit unabhängig und verlieh ihnen eine höhere Autorität.

Wir finden darum auch den Ausspruch des R. Gamliel ben R. Jehudah Hanassi ganz erklärlich: [47]יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ. »Schön ist das Studium der Lehre mit einer weltlichen Beschäftigung« und zwar aus zwei Gründen, einmal, weil diese Vereinigung das beste Schutzmittel gegen die Sünde sei, dann aber, weil das Studium ohne Handwerk (das den Lebensunterhalt bieten muss) zur Unmöglichkeit werde. Noch viel entschiedener ist diese Ansicht in folgender Stelle ausgesprochen: [48]רבי יהודה אומר כל שאינו מלמד את בנו אומנות מלמדו ליסטות »Wer seinen Sohn kein Handwerk lehrt, lehrt ihn Räuberei«, denn derjenige, der nichts zum Leben hat und durch die Arbeit sich nichts zu erwerben vermag, wird schliesslich zum Verbrecher.

Doch nicht alle Talmudlehrer waren der Meinung, dass die Verbindung des Studiums mit dem Handwerk zu empfehlen sei. Diese Frage war vielmehr mehrfach Gegenstand der Discussion.

[49]ת״ר ואספת דגניך מה ת״ל לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן ת״ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר׳ ישמעאל רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעה זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן

[47]) Aboth II, 2.

[48]) Kidduschin 29 a Z. 20, v. u. und 30 b, Z. 20, v. u.; nach der Ansicht des Rabbi Jehudah hat der Vater seine Pflicht nicht erfüllt, wenn er den Sohn zum Handel erzogen hat.

[49]) Berachoth 35 b Z. 14, v. o.

שנאמר ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנאמר ועבדת את אויבך אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן אמר להו רבא לרבנן במטותא מיניכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולה שתא.

»Die Rabbinen haben gelehrt: Warum heisst es in der Schrift: »Du sollst einsammeln Dein Getreide« [50])? Die Stelle »Es soll dieses Buch der Lehre nicht aus deinem Munde weichen« [51]); hätte man buchstäblich auffassen können, darum steht auch geschrieben: »Du sollst dein Getreide einsammeln«; d. h. du sollst beide Beschäftigungen (Lehre und Arbeit) mit einander verbinden und jede zu ihrer Zeit und in ihrer Weise ausführen; das sind die Worte des Rabbi Jischmael; Rabbi Simon ben Jochai sagte: Wenn es möglich ist, dass man pflügt zur Zeit des Pflügens, säet zur Zeit des Säens, erntet zur Zeit der Ernte, drischt zur Zeit des Dreschens, worfelt zur Zeit des Windes, was soll dann mit der Thora werden? Nein (so muss es sein); wenn die Israeliten den Willen des Allgegenwärtigen vollführen, wird ihre Arbeit durch Andere geschehen; denn es heisst: »Und es werden Fremde aufstehen und werden eure Schafe weiden« [52]); wenn aber die Israeliten den Willen des Allgegenwärtigen nicht vollführen, so wird ihre Arbeit durch sie selbst geschehen, denn die Schrift sagt: »Du sollst dein Getreide einsammeln« aber das nicht allein, sondern die Arbeit Anderer wird sogar durch sie geschehen, denn es heisst: »Und du wirst deinen Feinden dienen« [53]).

(Rabbi Simon ben Jochai wollte also, dass, wie in

[50]) Deuteron. 11, 14.
[51]) Josua 1, 8.
[52]) Jesaias 61, 5.
[53]) Deuteron. 28, 48.

Griechenland und Rom, die (schwere, insbesondere die Feld-) Arbeit von Sclaven versehen werde. Indessen wird seine Ansicht im Talmud nicht gebilligt, denn an derselben Stelle wird weiter gesagt:) Abaja sprach hierauf: »Viele thaten wie Rabbi Jischmael, und es ist ihnen gelungen; viele andere wie R. Simon ben Jochai, und es ist ihnen nicht gelungen.

Raba sprach zu den Rabbinen: »Ich bitte Euch darum, dass ihr in den Monaten (der Ernte und der Weinlese,) Nissan und Tischri, nicht vor mir erscheinet (zum Gesetzesstudium), damit Euch die Nahrung nicht während des ganzen Jahres verschlossen[54]) sei«.

Auch die Aussprüche des Rabbi Schimeon ben Eleasar und des Rabbi Nehorai haben nur für die persönliche Ansicht dieser Gelehrten, nie aber als allgemeine Grundsätze gegolten.

Der erstere sagte:

[54]) ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות והן מתפרנסין שלא בצער והלא לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער אלא שהורעתי מעשי.

»Sahst Du jemals ein Wild oder einen Vogel ein Handwerk treiben, und doch ernähren sie sich ohne Mühe; sie sind doch nur geschaffen, um mir zu dienen; ich aber bin geschaffen, um Gott zu dienen; kann ich daraus nicht mit Recht schliessen, dass ich mich ohne Noth ernähren soll; aber ich habe schlecht gehandelt«.

---

[54]) s. Levy, Chald. Wörterbuch zu den Targumim s. v. מרך; auch in den römischen Elementarschulen gab es wegen der Wein- und Olivenernte vier Monate Ferien, und zwar von den Iden des Juni bis zu denen des October (Horat. ep. 2. 2. 197; Mart. 10. 62. S. Lübker Realexicon des class. Alterthums, S. 339.).

[55]) Kidduchin IV, 14 und 82 b, Z. 13 v. o. S. Delitzsch. Handwerkerleben S. 22 und 23 und vergl. Vorbemerkung zu diesen Noten.

Rabbi Nehorai sagte:
[56]) מניח אני את כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלה תורה. »Ich lasse alle Handwerke der Welt liegen und lehre meinen Sohn nichts als Thora«.

Es ist allerdings ein edles Unternehmen, das ganze Leben der Wissenschaft zu weihen; doch war dies in damaligen Verhältnissen nur dem Reichen möglich durchzuführen.

Das herrschende Princip des Talmuds ist: Verbindung der Arbeit und des Handwerks mit dem Studium. So wird auch die Stelle Kohel. 9,9 erklärt: [57]) ראה חיים עם האשה אשר אהבת אם אשה ממש היא כשם שחייב להשיאו כך חייב ללמדו אומנות אי תורה היא כשם שחייב ללמדו תורה כך חייב ללמדו אומנות. »Geniesse das Leben mit der Frau, die Du liebst; wenn (die Stelle) von einer wirklichen Frau (spricht), so (will sie sagen), wie er (der Vater) verpflichtet ist, seinen Sohn zu verheirathen, so ist er auch verpflichtet, ihn ein Handwerk lernen zu lassen; (spricht sie aber symbolisch) von der Thora, so (will sie sagen), wie er verpflichtet sei, seinen Sohn Thora lernen zu lassen, so sei er auch verpflichtet ihn ein Handwerk lernen zu lassen.«
[58])ראה חיים עם האשה אשר אהבת א״ר משום עדה קדושה קנה לך אומנת עם התורה ... למה הוא קורא אותן עדה קדושה שהם היו רבי יוסי בן משולם ור״ש בן מנסיא שהיו משלשין היום שליש לתורה שליש לתפילה שליש למלאכה ויש אומרים שהיו יגעין בתורה בימות החרף ובמלאכה בימות הקיץ. »Geniesse das Leben mit der Frau, die Du liebst, es sprach Rabbi (Jehudah hanassi) wegen der heiligen Gemeinschaft: »erwirb Dir ein Handwerk neben der Thora. . . Warum nennt er sie

---

[56]) Kidduschin 82 b, 5 Z. v. u.

[57]) Daselbst 30 b, 20 Z. v. u.

[58]) Midr. r. z. Kohel. 9, 9.

»heilige Gemeinschaft?« — es waren Rabbi Jose ben Meschullam und Rabbi Schimeon ben Menassiah, welche den Tag in drei Theile theilten: ein Drittel für die Thora, ein Drittel für das Gebet und ein Drittel für die Arbeit; Einige sagen, dass sie sich im Winter mit der Thora, im Sommer mit der Arbeit beschäftigt hätten.« Rabbi Isaak ben Elasar nannte aus demselben Grunde Rabbi Jehoschuh, Sohn des Rab Time und den Rabbi Burke »die heilige Gemeinschaft«.[59])

Diese Grundsätze blieben aber nicht nur Lehrmeinungen, sondern sie gingen in Fleisch und Blut des Volkes über und wurden selbst von den hervorragendsten Geistesgrössen bethätigt.

(אבנימוס) Abnemos der Weber[60]) richtete eine religiöse Anfrage an Abbah Joseph, den Baumeister (בנאי), welcher sich gerade auf dem Balkengerüst (קריא) befand und erklärte, nicht herabkommen zu können, da er Tagelöhner sei.

Schammai scheint auch Baumeister gewesen zu sein, da wir ihn mit der Bauelle (אמת הבנין)[61]) treffen, wie er den Arbeitern den Bau zumisst[62]).

Bar Adah war Feldmesser (משוחאה)[63]), der die zu einer Stadt gehörigen Gemarkungen auszumessen hatte, sowie die Felder für Käufer und Verkäufer, für Brüder und Geschäftsgesellschaften, die ihre Güter theilen wollten[64]).

Rab Jehudah ermahnt ihn, das Ausmessen nicht zu vernachlässigen[65]), da jeder Zoll Boden zur Pflanzung des Gartensafrans verwendet werden könne.

---

[59]) Daselbst.
[60]) Midr. r. Exod. XIII, Anf.
[61]) Sabbath 31 a Z. 27. v. o.
[62]) Raschi z. St.
[63]) Erubin 56 b Z. 12, v. u. משוחאה von משח messen.
[64]) Raschi B. Mezia 107 b, Mitte.
[65]) B. Mez. 107 b, 12 Z. v. u.

Hillel I. (32 v. Chr.) war ebenfalls Arbeiter. Bachja Ibn Pakuda (1050 n.) bezeichnet ihn im »Lehrbuch der Herzenspflichten« (שער הפרישות, 5. Abschn.) als Holzhauer; ebenso Maimonides (Mischnahcommentar, Aboth, 4) und Responsen des R. Isaak ben Schescheth, (ר"יב"ש) [Rabbiner zu Saragossa, Valencia und Tortosa 1391] § 153; auch Joseph Caro (1488—1575) im Kessef Mischneh, (Commentar zu Maimonides' Mischneh Thora), Hilchoth Talmud Thora I, 9 u. A. Selbst in der neuesten Zeit ist Hillel als Holzhauer bezeichnet worden (Cahn, Pirke Aboth. Berlin. Julius Benzian. 1875. S. 42., Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud I, S. 498.), ohwohl sich dafür weder im babylonischen noch im jerusalemischen Talmud der geringste Anhalt findet; es scheint, dass an allen angeführten Stellen Hillel mit Rabbi Akiba verwechselt worden ist, von welchem erzählt wird, dass er[66]) »jeden Tag ein Bündel Holz brachte, dessen Hälfte er verkaufte und sich von dem Erlös ernährte.« Von Hillel I heisst es[67]), dass er als Tagelöhner für einen Traphik (טרעפיק) [68]) täglichen Lohn gearbeitet habe; die Hälfte hiervon gab er als Einlassgeld dem Pförtner des Lehrhauses, mit der anderen ernährte er sich und seine Familie.«

Rabbi Jochanan, Schüler des R. Akiba (138 n.) war Schuhmacher (סנדלר[69]) sandalarius); ebenso R. Chanina und

---

[66]) Aboth de R. Nathan, 6 Abschn. Mitte. (vergl. Rappoport, Bikure Haittim, Jahrg. 1827 S. 22 ff.)

[67]) Joma 35 b, Z. 20, v. o.

[68]) Der טרעפיק Traphik = dem אסתרא Stater (s. Aruch s. v.) wäre 3 Mark (s. Wiesner Scholien z. bab. Talmud I, 63). Der Traphik in seiner geringen Bedeutung hingegen = 1/2 Drachme = 37 Pfennige; es ist wahrscheinlicher, dass es der erste Traphik ist, da Hillel mit den Seinen von 18 1/2 Pfennigen täglich wohl nicht hätte leben können.

[69]) Aboth IV, 14; der Versuch סנדלר mit Alexandriner zu über-

R. Oschijah (s. oben S. 13). Ein Schimeon war פיקולי[70]) Baumwollenarbeiter oder Buntsticker.

Abba Schaul (50 n.) in Jamnia (Jabne), Schüler des R. Jochanan ben Sakkai, vorher Weinhändler in Jerusalem, war Todtengräber[71]); in seinem Weinhandel war er so ausserordentsich gewissenhaft, dass er nicht einmal die Neige für sich behalten mochte, weil er glaubte, dass sie den Käufern gehörte. Er sammelte davon 300 Mass und brachte sie den Tempelschatzmeistern in Jerusalem. Obwohl man ihm das Anrecht darauf zusprach, mochte er doch keinen Gebrauch davon machen. Auf seinem Todenbette konnte er seine Hand ausstrecken und von sich rühmen: »Diese Hand war gewissenhaft beim Messen« (Beza 29a, Z. 8 v. u.; s. Graetz. Gesch. d. J. IV. 21). Nach einer anderen Ueberlieferung soll R. Jochanan (b. Sakkai) Todtengräber gewesen sein[72]).

Rabbi Chana war Geldwechsler (פתוראי)[73]), [vergl. Midr. r. Numeri c. XV zu פתורה]. Von R. Jehoschuah ben Chananjah, Mitglied des Synhedriums zu Jamnia (Jabne)

---

ist schon von Rapaport im Jahrbuch für Israeliten (Wien 1856) S. 40. zurückgewiesen worden.

[70]) Megillah 13b Z. 18, v. o. Raschi z. St. übersetzt פקולי »Baumwollenarbeiter« und פקולין Nidda 17a Z. 11, v. u. mit »Baumwolle« Levy (Chaldäisches Wörterbuch für die Targumim s. v. פוקלא) übersetzt פקולי »Flachshändler« und פוקלין »Flachsbündel von φάκελος »Bündel«; warum פוקלין demnach gerade Flachsbündel sein-sollen, ist nicht ersichtlich; die Uebersetzung Raschi's könnte ebensowohl richtig sein; was indessen das Wort פקולי betrifft, so ist das die Uebersetzung des hebräischen רוקם und bedeutet Buntwirker oder Sticker, und dürfte, wie Delitzsch (Handwerkerleben S. 77) annimmt auf ποικιλτής zurückzuführen sein; als Beweis hierfür dürfte auch Targ. J. zu Exod. 9, 1 gelten. S. auch Aruch s. v. פיקלמון

[71]) Nidda 24b, 5 Z. v. u.

[72]) Daselbst Z. 7 v. u.

[73]) Chulin 54b, Z. 16, v. o.

unter dem Präsidium Gamliel II (80—118 n.) wird erzählt [74]): R. Gamliel kam zu R. Jehoschuah, um sich wegen eines Halachahstreites mit ihm auszusöhnen. Als er die schwarzen Wände des Hauses sah, rief er ihm zu: »An den Wänden deines Hauses kann man erkennen, dass Du ein Schmied (פחמי) bist«! Jehoschuah aber erwiederte ihm: »Wehe dem Geschlecht dessen Pfleger Du bist (und [75]) wehe dem Schiffe dessen Steuermann (קברניתה) [76]) Du bist,) denn Du kennst nicht die Noth der Talmide Chachamim und weisst nicht, wie kümmerlich sie leben.« Rabbi Jehoschuah war bekanntlich auch einer der hervorragendsten Talmudgelehrten und ein bedeutender Astronom (Horajoth 10 a, Z. 7 v. u. ff.) er hatte die Erscheinung eines Kometen, welcher sich alle 70 Jahre zu zeigen pflegte, vorausberechnet.

Von R. Elieser ben Hyrkanos einem hervorragenden Schüler des R. Jochanan ben Sakkai (80 n.) wird erzählt, dass er Ackerbau getrieben habe [77]).

---

[74]) Berachoth 28 a Z. 31, v. o.

[75]) eine andere Lesart.

[76]) κυβερνήτης

[77]) Aboth de R. Nathan, Abschn. 6, Mitte. Hamburger (Realencyclopädie für Bibel und Talmud, S. 46) zählt auch R. Jischmael als Ackerbauer auf; aus der citirten Stelle Berachoth 35 (b 14 Z. v. o.) geht dies nicht hervor; wenn es daselbst heisst עשו כרבי ישמעאל, so ist hierunter zu verstehen, dass sie nach seiner Ansicht handelten (vergl. übrigens S. 32 dieser Abhandlung); auch R. Elieser ben Asarjah wird von Hamburger als Ackerbauer bezeichnet und dafür Sabbath 54 (ohne nähere Angabe) citirt. Sabbath 54 b, 9 Z. v. u. wird zuerst »die Kuh des R. Elieser« und später seine Heerde erwähnt. Der Besitz von Kühen ist indessen noch kein Beleg dafür, dass R. Elieser Ackerbau getrieben habe; es wäre wünschenswerth, dass mit den talmudischen Citaten etwas kritischer verfahren und nicht ein Inhalt hineingelegt würde, den sie nicht haben (vergl. S. 28 Ende); für Abaje führt Hamburger (daselbst) gar

R. Jischmael bar R. Jose erzählt, dass sein Vater (Jose ben Chalafta, Schüler des R. Simeon ben Jochai in Tekoa, Galiläa [Grätz, G. d. J. IV. 199.] 140 n.) Gerbereiarbeiter[78]) שלחא[79]) gewesen sei. Rab Joseph, Schüler des R. Hunnah (270 n.) war Müller[80]). Ein Ben Kamzar war Kalligraph, er konnte mit vier Federn zu gleicher Zeit schreiben[81]). Abba, Zeitgenosse und Schüler des Rab Hunna (260 n.) war Chirurg[82]). Abaje (280—338) wird als Ackerbauer erwähnt.[83]). Abba Chelkija, Enkel des bekannten Choni Ham'agel (חוני המעגל) (20 v.) war Tagelöhner und dabei so gewissenhaft, dass er sich während der Arbeit in keinerlei Unterhaltung einliess[84]). Abbah bar Abbah, auch Abuha di Schemuel, Vater des berühmten Schemuel (Samuel) (geb. 160 n. gest. 257) war Ackerbauer[85]). Rabbi Jizchak Napecha, Zeitgenosse des Raba b. Chana und des R. Chija (ums Jahr 200 n.) war Schmied[86]). R. Abin, der wegen der Verfolgungen, welche die Juden in Judäa unter Kaiser Constantius zu erdulden hatten, (337—338) nach Babylon auswanderte[87]), war (נגרא) Zimmermann oder

---

nur »Cholin« an; wenn man bedenkt, dass Chulin ein Tractat von 284 Folioseiten ist, so muss man über die Genauigkeit dieses Citats erstaunen. (Siehe oben und Note 83).

[78]) Sabbath 49 a letzte Zeile und 49 b erste Zeile.

[79]) שלח ist die aramäische Uebersetzung von פשט abziehen; s. Targ. Onkel. z. Levit. I, 6. Der שלחא war somit der Vorarbeiter des בורסי βυρσεύς, er enthaarte das Fell und bereitete es zum Gerben vor; die so zubereiteten Felle heissen שלחין.

[80]) Gittin 67 b, Z. 10, v. u.

[81]) Joma 38 a, Z. 17, v. o. und 38 b, Z. 8. v. o.

[82]) Taanith 21 b, Z. 10, v. u.

[83]) Chulin 105 a, Z. 30, ff v. o.

[84]) Taanith 23 a, Z. 4, v. u. und 23 b Z. 22, v. o.

[85]) Chulin 105 a, Z. 25, v. u.

[86]) Kidduschin 59 a, Z. 23, v. o. Jebamoth 40 a, Z. 10, v. u.

[87]) Vergl. Graetz, Geschichte der Juden IV (S. 338.)

Tischler[87a]), Bar Adah, Zeitgenosse des R. Papa und Abaje (letzterer geb. 280, gest. 338) war Lastträger (סבולאה)[88]) und (wie aus derselben Stelle hervorgeht) Viehtreiber.

Rab Ide bar Abin, Schulhaupt zu Sura (432—452), Sohn des obengenannten Tischlers Abin trieb Ackerbau[89]).

R. Ame, welche zur Zeit Gamliel IV. lebte (300 n.), beschäftigte sich mit dem Transportiren des Holzes über Flüsse und gibt an, wie das Holz hierzu geschnitten werden muss[90]). Ilphe, Zeitgenosse des R. Jochanan bar Napacha (geb. 199 gest. 279 n.), war Geschäftsmann[91]). Issor und R. Saphra, Zeitgenossen des Raba (338—352), hatten ein Compagniegeschäft[92]). R. Ike war Weinhändler[93]). R. Elieser (Zeitgenosse des R. Jochanan ben Sakkai (70 n.) war Weinbergsbesitzer[94]), ein Elasar Schreiber (ספרא)[95]), R. Elasar ben Charson Gutsbesitzer[96]), R. Elieser ben Asarjah, Schüler des R. Jochanan ben Sakkai, Heerden-

87a) Sabbath 23 b, Z. 24, v. o. Raschi. Targ. Onkelos zu Exod. 35, 35 übersetzt חרש mit נגר.

88) B. Mezia 93 b, Z. 24, v. u.

89) Kidduschin 26 a, Z. 15, v. o. S. Graetz, Gesch. d. Juden IV. S. 401.

90) B. Mezia 107 b, Z. 8, v. u.

91) Taanith 21 a, Z. 2, v. o. ff (Um das Capitel über die Beschäftigung der Talmudweisen vollständig zu machen, habe ich auch solche Beschäftigungen aufgenommen, die über den eigentlichen Begriff »Arbeit und Handwerk« hinausgehen; einen grossen Theil der Citate in diesem Abschnitt verdanke ich der Güte des Rabbiners Herrn Dr. Levysohn in Stockholm, welcher so freundlich war, mir dieselben aus einem von seinem seligen Bruder, Herrn A. Levysohn hinterlassenen Manuscripte קורות תנאים ואמוראים mitzutheilen; (s. Jeschurum von Kobak, Heft I. Lemberg. 1856 S. 81, hebr. Theil).

92) B. Mezia 31 b Z. 3, v. u.

93) Abodah Sarah 65 a, letzte Zeile und 65 b, erste Zeile.

94) Rosch Haschanah 31 b, Z. 17. v. u.

95) Chulin 55 b, 21 Z. v. u.

96) Joma 35 b, 19 Z. v. u.

besitzer[97]), Amemar, Vorsteher des Lehrhauses zu Nehardea (390—420 n.) war Thonhändler[98]), Rab Asse, der zur Zeit der in Palmyra residirenden Kaiserin Zenobia (267—278) in Safsifa gefangen wurde, war Ackerbauer[99]), Ephraim, Schüler des bekannten R. Simon ben Lakisch (250 n.), Schreiber (ספרא)[100]), Bar Chobu verfertigte und verkaufte Tefillin[101]). Rab Bibe ben Abaje trieb Ackerbau[102]); ein Binjamin war Hirt[103]), R. Bruna Weinhändler[104]), R. Gidel Weizenhändler[105]) und Ackerbauer[106]). Rab Dime aus Nehardea (zur Zeit Abaje's) handelte mit Datteln[107]). Als man einst von R. Hunnah (geb. 212 gest. 297) aus Dio Kart, Nachfolger Rab's in Sura, verlangte, dass er als Richter fungiren sollte, antwortete er: הבו לי גברא דדלי לי בחרקאי ואידון לכו דינא[108]). »Bringet mir einen Mann, der Wasser für mich schöpft an meiner Stelle, so will ich euch Recht sprechen.« Er war arm und bebaute seinen kleinen Acker selbst; oft kehrte er vom Felde mit dem Spaten auf dem Rücken heim; der reichste und wohlthätigste Mann Chama ben Anilai begegnete ihm einmal so und wollte dem gelehrten Manne aus Verehrung vor seiner Thorakenntniss den Spaten abnehmen, was aber

---

97) Sabbath 54 b, Z. 8, v. u.

98) B. Mezia 74 a, Z. 7, v. u.

99) Chulin 105 a, Z. 18, v. u. vergl. Graetz, Gesch. d. Juden IV, 298.

100) B. Mezia 119 a, Z. 4, v. u.

101) B. Mezia 29 b, Z. 18, v. o. und Megillah 18 b, 4, v. u.

102) B. Bathra 137 b, 12. u. 13. Z. v. o.

103) Berachoth 40 b, 21, v. o.

104) Abodah sarah 11, b. 8, v. u.

105) Daselbst.

106) Kidduschin 59 a, 21, v. o.

107) B. Bathra 22 a, Z. 22 v. o.

108) Kethub. 105 a, 6 v. u.

R. Hunnah nicht zugab[108a]). Später wurde R. Hunnah reich, besass viele Heerden[109]) und liess seine Aecker von Anderen bestellen[109a]). Rab Hunnah, Sohn des R. Josua (300—370) ernährte sich vom Ackerbau[110]), Hyrkanos, Vater des R. Elieser ben Hyrkanos (70 n.) war Ackerbauer[111]), R. Ham'nunah, Schulvorsteher in Chatra di Argas, Zeitgenosse des Rabba, Sohn des R. Hunna (309 bis 320) Schuloberhaupt in Sura[111a]) trieb Viehzucht[112]), R. S'wid (זביד) Ackerbau[113]); ebenso Mar Sutra[114]) (um 390 in Sura). R. Chijah bar Abbah war Hauslehrer bei R. Simon ben Lakisch[115]) später Steuereinzieher (שליח ציון) des Patriarchen Juda III[115a]), von welchem er zu diesem Zweck in's Ausland geschickt wurde. R. Chin'nah bar Schilath (חיננא בר שילת) war Gerichtsschreiber[116]), R. Chelkia ben Tobia trieb Ackerbau[117]), R. Chija (150—200), Zeitgenosse und berühmter Jünger des Patriarchen Rabbi Jehudah (Hanassi) war Geldwechsler[118]) R. Chananel, Zeitgenosse des R. Chassda, war Schreiber[119]). R. Chassda, (geb. 217, gest. 309), Jünger Rab's, von Haus aus arm, trieb

---

108a) Megillah 28a.

109) Sabbath 52a, 19, v. u. und B. Kamma 80a, 6, v. u.

109a) Graetz, G. d. J. IV, 315 ff.

110) Horajoth 10b, Z. 20 v. o. ff.

111) Aboth d. R. Nathan, 6. Absch. Mitte.

111a) Graetz IV, 354.

112) Sanhedrin 61a, 24, v. o.

113) Sanhedrin 26b, 4, v. u.

114) B. Mezia 111a, 9, v. o.

115) Kethub. 8b, 11, v. o.

115a) Jerusch. Chagigah I. 8. Nedarim XI Ende. Vergl. Graez, G. d. J. IV, 345.

116) B. Mezia 15a, 19 v. o.

117) Menachoth 85b, 11 v. o.

118) B. Khmma 99b, 5 v. u.

119) Megillah 18b, 7 v. u.

Weinbau[120]), ward dann Bierbrauer, wodurch er so reich ward [121]), dass er später (293) aus eigenen Mitteln ein Lehrhaus in Sura erbauen liess [121a]). R. Chaninah aus Sepphoris (um 180—260) war Wegebauer (מתקן [122]) מתקליה) und Arzt [123]), Thebuth (טבות) Vogelfänger (רישבא) [124]), Tobia Arzt [125]), Rab Joschiah Gewürzhändler [126]), Rab Jehudah Krämer [127]), Rab Jehudah bar Rab Nachman, unter dem Patriarchen Jehudah II, ein tüchtiger und beliebter Redner, war Ackerbauer [128]), R. Jehudah »Hanach tom«, einer von den zehn Märtyrern [129]) unter Hadrian, war Bäcker, ein anderer R. Jehudah Parfümeur [130]) (בשם), Jochanan Schreiber [131]) (ספרא) und Graveur [132]) (חקוקאה) R. Jochanan ben Sakkai (70 n.) trieb Handel (עסק [133]) בפרקמטיא) (πραγματεία), R. Jochanan b. Mathias Ackerbau [134]), R. Jonathan und R. Abunah waren Schreiber.[135]),

---

120) B. Kama 92a, 5 v. o. und 119a, 20 v. o.

121) Pessachim 113a, 12 v. u.

121a) Graetz, Gesch. d. J. IV 324 ff.

122) Kethub. 112a, letzte Zeile und Raschi z. St.

123) Joma 49b, 20 v. u.

124) Taanith 10a, 16 v. u., Sabbath 146b, 25 v. u. Aruch s. v. רישבא und Raschi zu Taanith 10a; der Sabb. 17b, 1 Zeile v. o. erwähnte טבי רישבא ist wohl mit טבות identisch.

125) Rosch Haschanah 22a, 9 v. o.

126) B. Bathra 22a, 9 v. o.

127) B. Mezia 40a, letzte Zeile und Raschi.

128) B. Mezia 107a, 9 v. o. ff.

129) Midr. r, Klagelieder II, 2.

130) Chulin 55b, 31 und 32, v. o.

131) Sanhedrin 11b, 3 v. o.

132) Pessachim 3b, 3 v. u. und Tossaphot, Anfangswort חקוקאה (von חקק eingraben).

133) Rosch haschanah 31b, 5 v. u.

134) B. Mezia 83a (Mischna).

135) Sophrim 12, 4.

Joseph Vogelfänger[136]), Rab Joseph Ackerbauer[137]) »er mischte die Samenarten und säete sie«, und Weinbauer, »er hatte einen Weingarten, welchen er zwei Mal umgrub, und er trug Wein, dem man doppelt so viel Wasser beimischen konnte als gewöhnlichem Wein«[138]). R. Jannai (215 n. Autorität der damaligen Zeit) war Weinpflanzer; es wird erzählt, dass er vierhundert Weinberge bepflanzt habe[139]). R. Jischmael bar R. Jose (175 n.) trieb Ackerbau; sein Ackeraufseher brachte ihm gewöhnlich zum Sabbath Obst; einmal brachte er es schon am Donnerstag; R. Jischmael nahm es aber nicht an, weil der Aufseher an diesem Tage einen Prozesstermin hatte, bei welchem der Rabbi als Richter fungiren sollte, und er auch den entferntesten Verdacht der Bestechung (durch die frühere Ablieferung der Früchte) fern halten wollte; »ich bin für dich als Richter untauglich« sprach er zu dem Aufseher[140]), R. Cahna war arm, er verfertigte Körbe für Damen[141]), Ein Levi (Zeitgenosse des R. Jischmael ben Rabbi Elieser ben Asarjah) war Schleier- oder Tücher-Verfertiger (סדר)[142]). R. Jischmael fragte den R. Meïr. »Was ist Dein Handwerk?« Ich bin Schreiber« (לבלר = libellarius) antwortete dieser; »nimm Dich in Acht mit Deiner Arbeit, sie ist eine göttliche« erwiederte darauf R. Jischmael[143]). Minjome (oder Benjamin) aus Machusa, Zeitgenosse des

---

136) Sabbath 130 a, 26 v. u.

137) Kidduschin 39 a, 6 v. u. und B. Bathra 22 b, letzte Zeile, B. Mezia 109 a, 15 v. u.

138) Menachoth 87 a, 20 v. o.

139) B. Bathra 14 a, 21 v. o. und Jebamoth 93 a, 6 v. u.

140) Kethub. 102 b, 16 v. u.

141) Kidduschin 40 a, 8 v. o.

142) Joma 85 a, 6 v. u.

143) Erubin 13 a, 21 v. o.

Raba (300 n. war Arzt (אסיא)[144]), Minjomin Geschirrhändler[144a]) (nach Raschi) oder Restaurateur (nach Aruch s. v. קנדוקא i. e. פונדקי πανδοχεύς)[145]), Maremar, (427—432 Schuloberhaupt zu Sura), war Ackerbauer[146]); Mare bar Issak (מרי בר איסק) [um 400 n.] war Ackerbauer, er hatte einen Obstgarten (בוסתנא)[147]), in welchen ein Mal Amemar, Mar Sutra und Rab Aschi kamen; der Gartenaufseher brachte ihnen Granatäpfel; Mar Sutra wollte jedoch nichts davon geniessen, weil der Besitzer des Gartens nichts davon wisse[148]). Mare bar Rachel trieb Viehzucht[149]), Nachum war Schreiber (לבלר)[150]), Nechunjah Cisternengräber (חופר שיחין)[151]), Rab Nachman Ackerbauer[152]), Dessgleichen R. Nachman b. Papa[153]) R. Obadjah Gewürzhändler[126]), R. Akiba war Hirt[154]) [vergl. S. 24.], Rab Papa (geb. um 300, gest. 375), Ackerbauer[155]) und Bierbrauer[156]), R. Chama, Schuloberhaupt zu Nehardea (356 bis 377), war Geschäftsmann[157]), Raba bar R. Chanan

---

144) Abodah sarah 28b, 16 und 17 v. o.

144a) S. Levy's Neuhebr. W. B., II S. 452 u. 453.

145) Chulin 49b, 18 v. u.

146) B. Mezia 111a, 8 v. o.

147) בוסתנא = dem persischen bûstan, eigentlich Duft- oder Wohlgeruchsort. S. Levy's Wörterbuch zu den Targumim s. v. בוסתנא.

148) B. Mezia 22a, 9 v. u.

149) Bechoroth, 3b, 12 v. u.

150) Mischnah, Peah II., 6.

151) Jebamoth 121b, 15 und 16 v. o. Jerus. Talmud Schekalim V, 1.

152) Sabbath 152b, 14 v. u.

153) Chulin 60b, 23 v. o.

154) Kethub 62b, 3 v. u.

155) B. Bathra 26a, 7 v. u.

156) B. Mezia 65a, 6 und 7 v. u.

157) B. Mezia 65a, 3 v. u.

Ackerbauer[158]), Rab Papa bar Abbah Jäger[159]), R. Papa Sohn des R. Chanan Schreiber[160]), Karna (קרנא), der oft als Richter fungirte, war Weinküfer[161]); es wird im Talmud darüber discutirt, ob es ihm gestattet sei, sich von den Prozessparteien für die Zeitversäumniss entschädigen zu lassen[162]). Rab (geb. um 175 n. gest. 247), auch Abba Areka genannt, war zuerst Ackerbauer[163]), später Bierbrauer[164]); als er nach dem Tode seines Vaters Aibu nach Palästina übersiedelte, um sich in der Hochschule des R. Jehudah I. weiter auszubilden, wurde er Güteraufseher bei seinem Onkel, dem oben (S. 30) erwähnten Geldwechsler R. Chijah[165]); auch war er bei diesem Meturgeman[166]), Rabbah b. R. Hunnah (297 n.) war Waldbesitzer[167]), Rabba b. R. Chana aus Kafri (in Babylonien),

---

[158]) B. Bathra 26a, 13 v. u.

[159]) Chulin 54a, 20 und 21, v. u.

[160]) B. Bathra 153a, 12 v. u.

[161]) Kethuboth 105a, 19 v. u. ff. Raschi zu אמברא דחמרי

[162]) Der Richter durfte, wie bekannt, keinen Lohn für das Rechtsprechen nehmen, da man Alles, was zur Bestechung Veranlassung geben oder als solche auch nur entfernt gedeutet werden könnte, beseitigt wissen wollte. Karna liess sich indessen nicht Lohn geben, sondern nur von beiden Parteien zu gleichen Hälften für die Zeitversäumniss entschädigen; dies wurde nicht als verboten erachtet; vergl. die Discussion hierüber Kethub. 105a und Schulchan Aruch, Choschen Mischpat § 9, Ende; Maimonides, Hilchoth Sanhedrin 23, 5 und Kessef Mischne dazu.

[163]) Kidduschin 59a, 15 v. o.

[164]) Pessachim 107a, 10 v. u.

[165]) B. Kamma 99b, 3 v. u. und Raschi.

[166]) Raschi z. Joma 20b Mitte; der Meturgeman trug das ihm vom vortragenden Lehrer leise mitgetheilte laut vor und führte es weiter aus. (S. über Rab: Jeschurun v. Kobak. Bamberg 1868 (hebr. Theil) S. 114 ff. תולדות רב von Lewysohn).

[167]) B. Mezia 107b, 5 v. u.

Jünger R. Jehudah's I. (um 200), Ackerbauer[168]), dessgleichen Rabin b. Rab Nachman[169]) und Rabina[170]), (488 bis 499 Schuloberhaupt zu Sura), Samuel, Zeitgenosse des Rab, (geb. 160 u. gest. 257), der wegen seiner grossen astronomischen Kenntnisse den Beinamen ירחנאי (Mondkundiger) erhielt und Arzt war[171]) [er heilte eine langwierige Krankheit des Patriarchen Jehudah I.][171a]), war Schuloberhaupt in seiner Heimathsstadt Nehardea und trieb Ackerbau[172]). R. Schimeon war Färber[173]), ein anderer R. Schimeon Ackerbauer[174]), R. Schimeon Schesuri (שזורי) Weber[175]), Theodos (תודוס) Arzt[176]), Rab Asche (geb. 352 u. gest. 427), schon als zwanzigjähriger Jüngling Schuloberhaupt zu Sura, war Waldbesitzer[177]) und Holzhändler, er liess das baufällige Schulhaus zu Sura neu aufbauen; damit der Bau nicht vernachlässigt werde, liess er sein Bett auf dem Bauplatz aufstellen und verweilte Tag und Nacht daselbst, bis die Wasserrinnen eingelegt waren[177a]). Rabbi Nechemjah Hakader war Töpfer[178]), Ami war, was sein Beiname Tanuraah besagt, d. h. Oefen-

---

168) Kidduschin 59a, 14 und 15 v. o.
169) B. Mezia 107a, 6 v. o. ff.
170) B. Bathra 5a, 1 v. o. ff.
171) B. Mezia 85b, 4 v. u.
171 a) B. Mezia 85b Ende uud 86a Anfang.
172) B. Kamma 92a, 1 v. o.
173) Tosephta Chulin X.
174) Peah II, 6.
175) Maimonides Einleitung zu Seraim, עמוד ג׳.
176) Sanhedrin 33a, 25 und 26 v. o.
177) Nedarim 62b, 9 v. o.
177a) B. Bathra 3b, 16 v. u.
178) Rappaport in Wertheimers Jahrbuch für Israeliten. Wien 1856. S. 44.

verfertiger R. Jehudah, Chajjata, d. h. Schneider, R. Abbahu aus Cäsarea verfertigte Frauenschleier [179]) und war dadurch sehr reich geworden [180]); er sprach sehr gut griechisch und war beim römischen Proconsul sehr angesehen [181]).

Die Ansichts Jost's (Geschichte des Judenthums und seiner Secten. II, 86,) dass Jehuda b. Ilai aus Uscha (um 140 n.) Böttcher gewesen sei, ist aus Nedarim 49b, Ende, nicht zu erweisen; dort heisst es nur, dass er ein Fass (oder einen Krug) [גולפא] in's Lehrhaus getragen habe; darum braucht er aber nicht Böttcher gewesen zu sein; es geht übrigens aus der Stelle hervor, dass er Arbeiter oder Handwerker war.

Viele Erörterungen im Talmud, welche von den eingehendsten technischen [182]) Kenntnissen, wie sie ein Laie unmöglich besitzen kann, zeugen, beweisen ebenfalls zur Genüge, dass bei den Talmudisten Handwerk und Gelehrsamkeit in schönster Harmonie vereinigt war.

Schön ist auch die Gleichstellung des Studiums mit der Handarbeit in einem Wahlspruch der Rabbinen zu Jamnia (Jabne) ausgesprochen. Er lautet: »Ich bin ein Geschöpf Gottes und mein Nebenmensch dessgleichen; meine Arbeit ist in der Stadt, die seinige auf dem Felde; ich stehe früh auf zu meiner Arbeit und er steht früh auf zur seinigen; sowie er sich seiner Arbeit nicht rühmt, so

---

179) Jeruschalmi Beza I, S. 60 c.

180) Sabbath 119a, 13 v. o.

181) Grätz Gesch. d. J. IV., 307. 308.

182) Moëd katan 4a und b. 11a. Gittin 9a, 60b, B. Bathra 73a. S. ferner die in das Gebiet der Mechanik, Technik, Geometrie und Agricultur einschlagenden Tractate: Pea, Demai, Kelaim, Erubin, Kelim, Oholoth u. s. w.

rühme auch ich mich nicht der meinigen, und wenn Du meinst, ich leiste Grosses und er Geringes, so haben wir gelernt: »Es ist derjenige, der wenig leistet, dem gleich, der viel leistet, wenn er nur sein Herz zum Himmel richtet[183]).

---

[183]) Berachoth 17a, 20 v. u.

Zweiter Abschnitt.

4. Höhere oder niedere Stellung der verschiedenen Handwerke und Arbeiten in der Volksmeinung.

Es ist selbstverständlich, dass die Aufstellung feststehender Grundsätze über den Werth oder den Unwerth eines Handwerks oder einer Beschäftigung nicht möglich ist. Derartige Aussprüche werden zu sehr von den Anschauungen der Zeit, welcher sie angehören, beeinflusst, als dass man ihnen eine dauernde Geltung einräumen könnte. Den hierüber im Talmud aufgestellten Regeln dürfte daher nur in so weit Bedeutung beizumessen sein, als sie eine Wiederspiegelung der damaligen Anschauungen und somit einen Beitrag zur Culturgescischte des Alterthums enthalten.

Rabbi Meir (um 140 n.) Jünger des Rabbi Akiba lehrte hierüber[184]: »Man sei bestrebt seinen Sohn ein

---

[184]) Kidduschin 82a, 15 v. o.

leichtes und reinliches Handwerk lernen zu lassen; man bete zu Demjenigen, dem die Reichthümer und die Güter angehören, denn bei jedem Handwerk gibt es sowohl Reichthum als auch Armuth; aber weder die Armuth noch der Reichthum haftet an dem Handwerk, es wird vielmehr Alles von der Verdienstlichkeit des Menschen abhängig gemacht«. Vor folgenden Handwerkern und Arbeiten wird gewarnt[185]:

»חמרי Eseltreiber,
גמל Kameeltreiber,
קדר Kothsammler[186]),
ספן Schiffer,
רועה Hirt,
חנוני Krämer,

denn diese Handwerke sind Räuberhandwerke.« An anderer Stelle: [186a]) »Die Eseltreiber sind meistens Frevler; die Kameeltreiber meistens ehrlich, weil sie viel in die Wüste kommen und sich in der Furcht vor Räubern und wilden Thieren Gottes Schutz empfehlen [Raschi]); die Schiffer sind meistens fromm, (weil sie sich in beständiger Lebensgefahr befinden); der beste unter den Aerzten gehört in die Hölle[186b])«, (weil er seine Gesundheit nicht schützt und im Vertrauen auf seine Heilkunst sich Alles gestatten zu können glaubt, weil er ferner nicht immer mit der erforderlichen strengen Gewissenhaftigkeit zu Werke geht, und weil er leicht dazu kommen kann, seiner Wissenschaft allein die

---

[185]) Daselbst 82 a, 21 v. o.

[186]) Delitzsch (Handwerkerleben S. 42) übersetzt: Bartscheerer, er liest demnach wahrscheinlich קדר und dann würde es abschneiden bedeuten. Ich glaube, dass es קדר gelesen werden muss und dasselbe bedeutet wie das מקמץ in Kethub. VII, 10, s. Aruch s. v. קדר I »Unrath«.

[186a]) החמרין רובן רשעים הגמלין רובן כשרים הספנין רובן חסידים

[186b]) טוב שברופאים לגיהנם.

Heilung eines Kranken zuzuschreiben und die Hilfe Gottes zu verkennen, und weil er endlich einen armen Kranken bisweilen wegen der mangelnden Bezahlung mit weniger Aufmerksamkeit behandelt und dadurch vielleicht den Tod herbeiführt). Der Ausspruch wird auch dahin gedeutet, dass er nur eine gewisse Klasse der Essäer, die den Namen Gottes zur Heilung missbrauchten, treffen solle [187]). Dass die Aerzte in damaliger Zeit nicht in sehr hoher Achtung gestanden haben können, geht auch daraus hervor, dass die Septuaginta Jesajas 26, 14 und Psalm 88, 11 das Wort רְפָאִים für רֹפְאִים nimmt und ἰατροί übersetzt [187a]). Die LXX lässt demnach den Jesajas sagen: »Aerzte werden nicht auferstehen«, und die Psalmen: »Werden denn Aerzte auferstehen?« An beiden Stellen wurde also den Aerzten die Theilnahme an der jenseitigen Welt abgesprochen. Auch bei den Römern standen die Aerzte nicht in hoher Achtung, die Arzneikunst wurde bis zur Zeit Cäsars, der den Aerzten das Bürgerrecht verlieh [187b]), meistens von freigelassenen Sclaven und Ausländern ausgeübt [188]). Cato warnt vor ihnen als vor Verschwörern [189]) Später scheint sich das Vorurtheil das wohl aus der Verbindung der ärztlichen Wissenschaft mit der Zauberei entstanden ist, auch bei den Juden verloren zu haben, was

---

[187]) Literaturblatt der »Jüdischen Presse« 1877. S. 35. Die Annahme, dass unter diesen רפאים Essäer zu verstehen sind, wird dadurch unterstützt, dass das talmudische אסיא wohl Arzt und auch Essäer bedeutet, so wie auch dass die Ἐσσαῖοι (Philo ed. Mangey II 457. 459) auch θεραπευταί (daselbst S. 471) heissen; auch der griechische ἰατρομάντις war Arzt und Wahrsager.

[187a]) Liter. Blatt der »Jüd. Presse« 1877. S. 35; Notiz von Dr. Hoffmann.

[187b]) Suet. Caes. 12.

[188]) Plin. n. h. 29, 11. 17.

[189]) Cat. fragm. S. 77 ed. Jord.

daraus erwiesen sein dürfte, dass geachtete Männer, wie Benjamin aus Machusa (S. 32) und Samuel (S. 35) Mediciner waren.

Vom Fleischer heisst es im Talmud, er sei der Gefährte Amaleks[190]), weil er es mit der rituellen Zulässigkeit seiner Waare nicht sehr genau nehme, vielleicht auch, weil befürchtet wird, das fortwährende Blutvergiessen könne seinen Character auf nachtheilige Weise beeinflussen.

Vor folgenden Handwerken wird gewarnt, weil ihre Ausübung Umgang mit Frauen erfordert:

צורפים Goldarbeiter,
סריקים Hechler Wollkrämpler,
נקורות Handmühlenmacher,
רוכלין Parfümeure,
גרדיים Weber,
ספרים Kinderlehrer (oder Schreiber); Friseure, (?)
כובסים Wäscher,
גרע Schröpfer und Aderlasser,
בלן Bademeister,
בורסקי Gerber,

»von diesen wählt man weder einen König noch einen Hohepriester; nicht wegen persönlicher Untüchtigkeit, sondern weil ihr Handwerk nicht in Achtung steht«[191]). Am schlechtesten von allen wird der Schröpfer und Aderlasser beurtheilt. Er sei stolz darauf, dass man sich ihm zum Aderlassen anvertraue, zu einer Operation, die grosse Geschicklichkeit erfordere, da bei zu grossem Blutverluste Gefahr eintreten könne; auch habe er die hässliche Gewohnheit immer mehrerer Stühle zu bedürfen, einen, auf den er sich setze, einen anderen zum Anlehnen mit den

---

[190]) Kidd. 82a, Z. 7, v. u. והכשר שבטחים שותפו של עמלק.
[191]) Daselbst.

Armen u. s. w., er sei ein Geizhals, weil er gewöhnlich da, wo man seiner bedürfe, auch zu Tische geladen und darum nicht gewohnt sei, Geld auszugeben, ferner sei er der Unsittlichkeit, des Diebstahls und Blutvergiessens verdächtig [192]).

Rabbi (Jehudah I.) sagte: »Es gibt kein Handwerk, das von der Welt schwinden wird; heil aber dem, der bei den Eltern ein schönes uud geachtetes Handwerk vor sich gesehen, und wehe dem, der von den Eltern ein verächtliches Handwerk ererbt hat. Gerber und Parfümeure sind nothwendig; wohl dem, der Parfümeur ist, wehe dem der Gerber ist« [193]). Die Gerberei stand wegen des schlechten Geruchs, den sie verbreitet, in schlechtem Ruf. Doch scheint dies nur von den eigentlichen Gerbern (בורסי), nicht aber von den Vorarbeitern עבדן und שלחא (s. Nota 79) zu gelten. Die Werkstätte des Gerbers (בורסקי) musste nach sanitätspolizeilicher Vorschrift mindestens 50 Ellen von der Stadt entfernt sein und durfte überhaupt nur auf der Ostseite sich befinden [194]). Die Gerberei wird auch als Ehescheidungsgrund aufgezählt; die Scheidung ist nach der Ansicht des R. Meir sogar in dem Falle zulässig, wenn die Frau vor der Hochzeit zwar gewusst hat, dass der Mann Gerber ist, den schlechten Geruch aber später, als ihrer Gesundheit schädlich bezeichnet [195]). Wir begegnen

---

192) Daselbst und Raschi.

193) Daselbst 82 b, 1 v. u. תניא רבי אומר אין לך אומנות שעוברת מן העולם אשרי מי שרואה את הוריו באומנות מעולה, אוי לו למי שרואה את הוריו באומנות פגומה, אי אפשר לעולם בלא בשם ובלא בורסקי אשרי מי שאומנות בשם ואוי לו למי שאומנות בורסקי.

194) B. Bathra II, 9. מרחיקין וכו׳ ואת הבורסקי מן העיר חמישים אמה. ואין עושין בורסקי אלא למזרח העיר.

195) Kethub. VII, 10. ואלו שכופין אותו להוציא וכו׳ והבורסי וכו׳

ähnlichen Ansichten auch bei anderen alten Völkern; der Hindu sucht so viel als möglich das Leder durch Baumwolle zu ersetzen; die Bearbeitung des Leders ist bei ihm den Parias überlassen [196]). Auch die Araber verachten alle, die ein unreines Gewerbe treiben, wie Fleischer, Gerber, Barbiere, Beschneider u. dgl.[197]); ebenso waren bei den Römern die lanii (Fleischer) sehr wenig geachtet. (Cicero De off. I. 42). Auch die Weber werden im Talmud gering geschätzt; zweideutige Witze heissen Webergesang[198]); dennoch werden zwei Weber vom Düngerhaufenthor in Jerusalem als Zeugen in einer religionsgesetzlichen Frage zugelassen[199]) und auch hierdurch bestätigt sich, dass nicht das Handwerk den Mann, sondern der Mann das Handwerk ehrt oder schändet, und dass kein Handwerk so gering ist, dass man sich nicht damit beschäftigen könne [200]).

---

5. Zünfte.

Zünfte, in dem Sinne, wie wir sie hatten d. h. Corporationen der einzelnen Gewerke, haben wohl in Judäa nicht bestanden. Indessen geht aus den hierher gehörigen Talmudstellen hervor, dass ein Geist der Zusammengehörigkeit unter den Arbeitern desselben Handwerks geherrscht hat. Einzelne Handwerksverrichtungen, die der Tempel-

---

[196]) Wiesner, Scholien zum bab. Talmud. (Prag 1876. Selbstverlag.) 1, S. 187.

[197]) Niebuhr, Descript. de l'Arabie. T. I, S. 57 (citirt von Wiesner daselbst).

[198]) Sota 43 a.

[199]) Edijoth I, 3.

[200]) S. o. S. 8. נטוש נביל׳ וכו׳.

dienst erforderte, waren sogar in einigen Familien erblich geworden. In der Familie Abtinas war die Zubereitung des Räucherwerks erblich (S. o. S. 18, 6. 7.), in der Familie Garmu die der Schaubrote. Die Tempelverwaltung war aber mit dieser Monopolisirung nicht einverstanden und liess desshalb Handwerker aus Alexandrien kommen; sie konnten indessen die vorgeschriebenen Zubereitungen nicht so schön zu Stande bringen, wie die beiden Familien; man musste desshalb diese wieder in ihre Aemter einsetzen und ihnen sogar von nun an die doppelte Bezahluug gewähren [201]). Auf eine zunftartige Organisation der Gewerke lässt sich auch daraus schliessen, dass die Kupferschmiede (טרסיים) [202]) eine besondere Synagoge [203]) und einen besonderen

---

201) Jebamoth 38a, 28 v. o.

202) Das Wort טרסיים wird von Aruch und Raschi mit צורפי נחשת »Kupferschmiede« übersetzt. Tosepoth z. Chulin 57b oben, Anfangswort מטלית macht schon darauf aufmerksam, dass diese Uebersetzung für die Stelle Abodah sarah 17b, 22 v. u. nicht richtig sein kann, auch macht Toseph. an letzterer Stelle hierauf aufmerksam und unterscheidet:

a) טרסיים Kupferschmiede, Chulin 56b, 19 v. u., Succah 51b, 21 v. u. ff., Megillah 26a, 19 v. o.

b) טרסיים oder תרסיים Weber, Abodah sarah 17b, 22 v. u.

c) טרסיים oder טורסיים Tarsier (Ortsname), Megillah 13b, 26 v. o.

Wiesner, Scholien z. babyl. Talmud will (II, S. 98. 99.) an sämmtlichen unter a und b aufgezählten Stellen mit »Weber« übersetzen und טרסי von textor ableiten. Hiergegen möchte ich bemerken, dass eine Erklärung des Aruch und Raschi's, die allem Anscheine nach aus der talmudischen Zeit überliefert ist, nicht so ohne Weiteres verworfen werden kann, da übrigens auch noch טרסיים und גרדיים (Succah 51b) nebeneinander stehen, und wenn man auch גרדיים mit Wiesner »Wollabkratzer« odor »Apreteure« (von גרד »kratzen«, »schaben«) übersetzen wollte, so wäre es doch nicht ersichtlich, warum diese Unter-oder Hilfs-Arbeiter der טרסיים von diesen geschieden waren. Was indessen die Abstammung des Wortes be-

Friedhof[204]) in Jerusalem hatten. Es gab unter den Gewerken Versicherungsgesellschaften. »Die Eselstreiber können unter sich einen Vertrag abschliessen, dass Jeder, dem ein Esel ohne nachweisliche Fahrlässigkeit verloren oder zu Grunde geht, einen anderen Esel von der Gesellschaft erhält«[205]), auf gleiche Weise haben die Schiff- und Nachenbesitzer ihre Geräthschaften untereinander versichert[206]); wenn das Schiff aber in einem Gewässer, das gewöhnlich nicht von Schiffen befahren wird, untergegangen ist, so braucht es nicht ersetzt zu werden[207]).

In Alexandrien finden wir eine vollkommene Organisation der einzelnen Gewerke. Es heisst darüber im Talmud: »Rabbi Jehudah sagte: Wer die Doppelgallerie (דיופלוסטון = διπλόος und στοά doppelte Säulenhalle) in Alexandrien in

---

trifft, so glaube ich in Bezug auf a) auf die Kupfermünze טרסית (tressis) (Schebuoth 40 a, 2 v. o. B. Mezia 46 a, 6. 7. v. u.) aufmerksam machen zu sollen; vielleicht haben die טרסיים solche Münzen geschlagen; b) dürfte vielleicht vom griechischen ταρσόω (ein Geflechte machen, bei dem die einzelnen Bestandtheile wie beim Weben kreuzweise geflochten werden) abstammen; vergl. auch Schönhak, Wörterbuch I, der es mit dem persischen taras Buntwirkerei in Zusammenhang bringen will; c) ist die Stadt Tarsos, Hauptstadt von Kilikien am Flusse Kydnos (Xen. Anab. 1, 2, 23.). Hiernach dürfte die Ansicht Tosephoth's als richtig festzuhalten sein.

203) Megillah 26 a, 19 v. o. und Midr. r. Wajikra, 35. Abschn. 16. Zeile vom Ende ab gezählt.

204) Nasir 52 a.

205) B. Kamma 116 b, 9 v. o. ff. רשאין החמרין להתנות שכל מי שיאבד לו חמורו יעמיד לו חמור אחר בכוסיא (בפשיעה, רש״י) אין מעמידין שלא בכוסיא מעמידין לו.

206) Daselbst 116 b, 19 v. o. ff. Choschen Mischpat 272. ורשאין הספנים להתנות שכל מי שאבדה לו ספינה יעמיד לו ספינה אחרת אבדה לו בכוסיא אין מעמידין שלו בכוסיא מעמידין לו.

207) Daselbst. אי פירש למקום שאין הספינות הולכין אין מעמידין וכו׳

Egypten nicht gesehen hat, der sah nicht die Herrlichkeit Israels. Daselbst war ein grosser Palast (בסילקי = βασιλικη'), in welchem sich eine Säulenhalle innerhalb der anderen (סטיו לפנים מסטיו = στοα') befand . . es befanden sich in diesem Raume 71 goldene Sessel (קתדרי = καθέδρα) . . und eine hölzerne Tribüne in der Mitte auf welcher der Synagogendiener stand und mit einem Taschen[208]- oder Schweisstuch winkte, wenn die Gemeinde nach Beendigung eines Segensspruches Amen sagen sollte; in dieser Synagoge sassen sie nicht vermischt, sondern in getrennten Abtheilungen: die Goldarbeiter, Silberarbeiter, Schmiede, Kupferschmiede, Weber. Wenn ein Armer hineinkam, erkannte er sogleich seine Handwerksgenossen und wendete sich zu ihnen, und von ihnen erhielt er für sich und seine Familie Nahrung« [209]).

---

[208]) Delitzsch (Handwerkerleben, S. 38 sagt — und es scheint dies eine allgemeine Annahme zu sein — Taschentücher habe es damals nicht gegeben; es ist indessen auffallend, dass bei einer Nation, die so viel Reinheits- und Reinlichkeitsgesetze besitzt, sich das Bedürfniss eines Schweisstuchs eher fühlbar gemacht haben soll, als das eines Taschentuchs; das sudarium kann ebensowohl Schnupftuch wie Schweisstuch bedeuten, da sudor nicht allein Schweiss, sondern jede Feuchtigkeit bedeutet. S. Kärcher, Lat.-Deutsches Wörterbuch, (Stuttgart, 1842). s. v. sudarium. Die Hebräerinnen, deren übertriebenen Luxus Jesaias (Cap. III) so scharf geisselt, dürften wohl das Taschentuch ebenfalls gebraucht haben.

[209]) Succa 51 b, 21, v. u. ff.

LES PAROLES LUMINEUSES SUR LES PROBLÈMES DIFFICILES DU LIVRE DE MOÏSE AU POINT DE VUE DE LA LOGIQUE

PAR

E. ROLLER

OFFICIER D'ACADÉMIE

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ETC. ETC.

LA GENÈSE

Tome I.

PARIS

EN VENTE CHEZ L'AUTEUR

130 BOULEVARD VOLTAIRE 130.

1881.

IMPRIMERIE H. ITZKOWSKI

BERLIN.

LES
PAROLES LUMINEUSES.

Préface.

Le principe de l'Ecriture sainte consiste dans la croyance que Dieu, par sa seule parole, a créé le monde en six jours et qu'il a consacré pour l'humanité le septième jour au repos: Sur ce principe reposent les colonnes de l'édifice religieux; ébranler ce solide fondement, c'est détruire l'oeuvre tout entiere.

N'écoute pas les hommes à l'esprit versatile, dont les efforts n'ont d'autre but que de nier l'histoire de la création du monde et de te présenter comme purement imaginaires les six jours de la création, qui, selon eux, seraient autant de périodes de peut-être de centaines de mille années; cette création se serait peu à peu développée dans la succession des siècles.

Ces hommes te trompent; ils ne songent qu'à troubler ton repos, qu'à t'éloigner de ton Dieu et qu'à user contre toi des armes perfides qu'ils ont vouées à ta perte. Leurs arguments sont connus: il existe, te diront-ils, dans les profondeurs de la terre, des milliers d'animaux sauvages de poissons et d'autres créatures que les tremblements de terre ont plongés dans l'abîme où ils se sont pétrifiés, et dont les espèces sont toutes différentes de celles qui vivent aujourd'hui; l'état actuel de ces êtres démontre qu'ils ont séjourné sous terre pendant d'innombrables années, et l'on y trouve, d'ailleurs, d'autres dèbris d'êtres animés dont la

forme prouve qu'ils remontent à des âges beaucoup plus anciens que l'époque de la création biblique. Voici la réponse que tu dois leur faire: Le sages d'Israél s'appuient sur de nombreux passages de l'Ecriture sainte pour démontrer que Dieu a créé et détruit des mondes, à ces passages que nous citons au cours de cet ouvrage, nous en ajoutons d'autres qui ne sont pas moins concluants. Nous citerons les suivants: נטה צפון על תהו »Il étend le septentrion sur les vastes débris« (Job XXVI, 7)[1]) המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום נטה שמים לבדו ודורך על במתי ים »Il transporte des montagnes, et quand il les rcnverse en sa fureur, elles n'en connaissent rien. Il remue la terre de sa place et ses piliers sont ébranlés. Il commande au soleil et le soleil cesse de briller; et c'est lui qui tient les étoiles sous son cachet. C'est lui seul qui etend les cieux, qui marche sur les hauteurs de la mer« (id. IX, 5—8). לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמוד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו ואתה הוא ושנותך לא יתמו »Tu as jadis fondé la terre, et les cieux sont l'oeuvre de tes mains. Ils périront et tu subsisteras. Ils s'useront tous comme un vêtement; tu les changes comme on change d'habits et ils sont changés, mais toi tu es toujours le même et tes années ne finiront pas« (Psaumes CII, 25—27).

Ces textes jettent une lumière éclatante sur les trois premiers versets de la Bible בראשית »A l'origine«, c'est-à-dire longtemps avant la dernière création dont l'histoire biblique nous entretient ברא אלהים את השמים ואת הארץ »Dieu créa les cieux et la terre«, c'est par ces motifs que les mots שמים et ארץ »cieux et terre« sont précédés chacun d'un h démonstratif ה״א הדעת par lequel on désigne des objets déjà connus. והארץ היתה תהו ובהו »et la terre était bouleversée et ravagée

---

[1]) Voir plus loin le sens des mots תהו ובהו.

après une certaine épopue (se rapporter à Job IX, 5—8. ci dessus) וחשך על פני תהום »et les ténèbres étaient sur l'abîme« (car le soleil et les étoiles avaient cessé de briller comme on trouve dans le même texte) ורוח אלהים מרחפת על פני המים »Et l'esprit de Dieu, (résolu de renouveler la création) planait sur la surface des eaux« (qui avaient submergé la terre, selon la même parole de Job). ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »Et Dieu dit: que la lumière soit. et la lumière fut«.

Avec la création de la lumière commença, dans un ordre successif, la création du monde dans lequel nous vivons.

Nous citerons, à ce sujet, le Midrasch Rabba, Genèse III, qui rapporte les paroles de Rabbi Hia Rabba qui remarque que la Bible nous présente trois phases différentes:

1) La création par בראשית ברא·אלהים את השמים ואת הארץ A l'origine Dieu créa les cieux et la terre, ainsi que le constate ce verset לנטוע שמים וליסוד ארץ »afin que j'affermisse les cieux et que je fonde la terre« (Isaïe LI, 16).

2) La destruction par והארץ היתה תהו ובהו Et la terre était boulversée et ravagée, comme il est écrit ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם »Je regardé la terre et voici, elle est bouleversée et ravagée; et les cieux il n'y a point de clarté (Jérémie IV, 23)[1]).

3) La Reconstruction par ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »Et Dieu dit que la lumierè soit. et la lumierè fut«.

---

[1]) Et le Prophète continue comme suit ראיתי ההרים והנה רועשים וכל ׳הגבעות התקלקלו ראיתי והנה אין האדם וכל עוף השמים נדדו, ראיתי והנה הכרמל המדבר וכל עריו נתצו מפני ה׳ מפני חרון אפו, כי כה אמר ה׳ שממה תהיה כל הארץ וכלה לא אעשה »J'ai regardé

Onkelos et Jonathan, ces deux célèbres traducteurs de l'Ecriture sainte, en langue araméene, n'ont pas interprété autrement que nous ces trois premiers versets, interprêtation d'ailleurs que nos commentaires justifieront amplement.

Le Roi David dans un style d'une incomparable poésie, rappelle les merveilles de Dieu, (Psaume CIV). et place la lumière en première ligne. Il parle de ce monde ainsi renouvelé עטה אור כשלמה »Il (Dieu) s'enveloppe de lumière comme d'un vêtement«. Ces paroles sont en harmonie avec ce verset de la Genèse ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »Et Dieu dit que la lumière soit. et la lumière fut«. Le poëte-roi continue: נטה שמים כיריעה, המקרה במים עליותיו תגו »Il étend le ciel comme un voile il lambrisse ses chambres hautes entre les eaux. Nous comparons ces mots à ce verset de la Genèse ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים Puis Dieu dit: Qu'il y ait une étendue entre les eaux et qu'elle separe les eaux d'avec les eaux. Le même chapitre des Psaumes contient ce verset יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד »Il a fondé la terre sur ses bases; jamais elle ne perd son équilibre«. Ces mots על מכוניה ont le méme sens que ceux אתי השיב על כני Il me remet à la situation que j'occupais (Genèse XLI, 13). Après que la terre fut bouleversée et qu'elle eut perdu son équilibre, il la remit sur ses bases, aiusi qu'il est écrit כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף car je ne disputerai pas éternellement, et je ne serai pas irrité toujours (Isaïe LVII, 16).

---

les montagnes, et voici, elles branlent, et toutes les collines sont renversées. J'ai regardé, et voici, il n'y a pas un seul homme et tous les oiseaux des cieux se sont enfuis. J'ai regardé, et voici Carmel est un désert, et toutes les villes ont été ruinées, à cause de la présence de l'Eternel, et à cause de l'ardeur de sa colère: Car ainsi a dit l'Eternel: Toute la terre ne sera que désolation; toute fois je ne la détruirai pas entièrement«. Toutes ces phrases démontrent clairement que les mots תהו ובהו n'ont d'autre signification que »destruction et dévastation«.

Ce qui prouve que dans le livre de Moïse il est également question d'une terre entièrement détruite, submergée par les eaux et resurgissant de ses ruines, ce sont les paroles suivantes qui y sont contenues: ותראה היבשה Et que le sec devient visible.

Qu'on veuille bien remarquer le h préfixe ה״א הידיעה dans le mot היבשה qui fait allusion à un état déjà connu, c'est-à-dire à une terre préexistante redevenue visible. Le Psalmiste ajoute תהום כלבוש כסיתו »tu as couvert la terre avec l'abîme comme d'un vêtement«. Ces paroles sont en harmonie avec וחשך על פני תהום »et les ténèbres étaient sur l'abîme«. Il dit aussi על הרים יעמדו מים »Les eaux se tiennent sur les monts« (L'eau etait si forte qu'elle couvrait le sommet des montagnes). La Genèse avait dit ורוח אלהים מרחפת על פני המים »Et l'esprit de Dieu planait sur la surface des eaux«. Ensuite le livre des Psaumes raconte מן גערתך ינוסון מקול רעמך יחפזון יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם »Elles (les eaux) fuient devant ta menace; au bruit de ton tonnere, vite, elles disparaissent; elles atteignent la hauteur des monts, elles descendent dans les vallées afin d'occuper la place que tu leur assignes«. — Ce passage est en rapport immédiat avec celui de la Genèse ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו׳ »Et Dieu dit: que les eaux de dessous le ciel se dirigent vers un seul et même lieu«.

Par tout ce qui précède, c'est à dire par les preuves, que nous avons données que la Bible elle même établit clairement et formellement que le monde où nous nous trouvons a été construit sur les fondements de תהו ובהו ce qui veut dire sur les ruines des mondes antérieurs, il est aisé de comprendre que la chronologie biblique ne date que de la dernière création. Par là, toutes les difficultés disparaissent. Que nous importe que l'archéologie nous présente des débris d'êtres animés d'un haute

antiquité, cela ne peut en aucune façon compromettre la chronologie biblique. En effet, tous les débris trouvés dans les profondeurs du globe terrestre proviennent d'anciens mondes qui ont été successivement détruits. Les paroles suivantes du poëte viennent à l'appui de cette vérité יעלו בתהו ויאבדו »Ils disparaissent dans le cataclysme et se perdent« (Job VI, 18).

Et le Roi Salomon soutenant que rien n'existe sous le soleil qui n'ait existé antérieurement s'exprime en ces termes יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה „לעולמים“ אשר היה מלפננו אין זכרון לראשונים וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה »Il est telle chose on dit: Vois, ceci est nouveau. Cependant cela a été déjà לעולמים **dans les mondes**[1]) qui ont existé avant nous. Il ne reste pas de souvenir des premières choses, pas plus que de celles qui les ont suivies, et ces dernières n'en laissent pas aux époques subséquentes (Ecclesiaste I. 10,11). Le Prophète s'exprime aussi dans le même sens כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב »car voici je vais créer de nouveaux cieux et une nouvelle terre et on ne se souviendra plus de choses passées et elles ne reviendront plus dans l'esprit« (Isaïe LXV, 17).

Nous ne pouvons mieux faire que de rapporter ici les paroles de Rabbi Juda Ha-Lévi, cet éminent et très religieux philosophe, qui, dans son célèbre ouvrage Ha-Kusari 1re Partie. § 67 s'exprime ainsi: »La question de savoir si notre monde est nouveau ou s'il est d'une extrême antiquité, est difficile à résoudre. Les preuves sont égales en faveur de l'une et de l'autre opinion. Mais ce qui milite plutôt pour la première de ces opinions et lui assure la prépondérance, c'est qu'elle s'appuie sur la tradition qui s'est maintenue depuis Adam jusqu'à

---

1) Il sera expliqué dans cet ouvrage que le mot לעולמים n'a d'autre sens que celui-ci: »les mondes préexistants«.

Noé et jusqu'à Moïse le Prophète. Ceci, on en conviendra a une toute autre valeur que les vaines critiques qui se sont produites«.

Rabbi Juda Ha-Levi poursuit. »Cependant si le sectateur de la Bible était tenté de croire à la préexistance de la matière première et à l'existence de mondes antérieurs au monde actuel, il ne cesserait pas pour cela d'être compté au nombre des fidèles israélites pourvu qu'il admette que le monde, dont parle la Bible, est de création nouvelle, remontant à une époque déterminée et que les premiers humains du monde actuel étaient Adam et Eve«.

Nous sommes heureux de nous ranger à l'avis de cette proposition, mais en renchérissant sur ce savant éminent, non seulement la foi israélite n'est pas, selon nous, diminuée par ce que l'on croit que des mondes ont été crées et détruits avant la création du monde actuel, mais nous pensons au contraire, qu'il est tenu compte au croyant, de l'hommage qu'il rend à Dieu dont l'oeuvre merveilleuse s'est souvent renouvelée.

Dans la prière de Moïse, homme divin, nous trouvons: אדני מעון אתה היית לנו בדור ודור בטרם הרים. ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם ועד עולם אתה אל »Seigneur, tu as été un refuge pour nous de génération en génération. Avant la naissance des montagnes, avant l'enfantement de la terre et de ses produits, d'un monde à l'autre, tu es le Dieu puissant« (Ps. XC 1, 2) C'est à dire que du monde détruit comme du monde reconstruit tu es le même. Citons encore cette expression מלכותך מלכות כל עולמים »Ton règne est le règne de tous les mondes« (id. CXLV, 13). Enfin pour terminer ajoutons ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם Béni soit le Seigneur Dieu d'Israël, d'un monde à l'autre monde (id. CVI, 43). ce qui signifie du monde actuel au monde futur, qui, après la destruction de celui-là, doit être établi, selon les paroles de Rabbi Katinà (Voir Talmud Babylone, Traité Synhédrin XCVII, 1).

Les citation de maints passages de la Bible, du Talmud, du Midrasch etc. etc. que nous présentons dans notre commentaire, ne peuvent qu'affirmer et donner plus de force à notre idée. Ces arguments projettent sur notre route de puissants et lumineux rayons, ils nous aident à expliquer d'une manière claire et précise les difficiles problèmes du livre de Moïse, qui nous est échu en héritage. C'est avec le secours de Dieu que nous commençons notre oeuvre; puissent ces paroles lui agréer.

L'Auteur.

PREFACE.

The principle of the Holy Scriptures, consists in the belief that God, by his sole word, created the world in six days, and that, for the sake of humanity, he consecrated the seventh day to rest. Upon this principle rest the pillars of the religious edifice; to shake this solid foundation is to destroy the whole fabric.

Do not give ear then to men of versatile mind, whose efforts have no other object than to deny the history of the creation of the world, and represent to you as purely imaginary the six days of creation which, according to them, are so many periods of perhaps hundreds of thousands of years; creation having been gradually developed in a long succession of ages.

These men deceive you; they think only of troubling your repose, of alienating you fron your God, and of using against you the treacherons weapons devoted to your destruction. Their arguments are well known: there exist, they will tell yon, in the depths of the earth thousands of wild beasts, fishes, and other creatures, which earthquakes have plunged into the abyss, where they have been petrified, whose species are totally different from those now existing, whilst their actual condition proves them to have remained under the earth throughont unnumbered years, yet others being found, the débris of animated beings,

the forms of which evidence their origin as dating from ages far anterior to the epoch of biblical creation.

Here is the answer you may give them: The sages of Israel rely upon numerous passages in Holy Writ to demonstrate that God created and destroyed worlds. To such passages which we quote in the course of this work, we add others no less conclusive. We will adduce the following: נטה צפון על תהו. »He extendeth the north above a boundless waste« (Job. XXVI v. 7)[1]. המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום נטה שמים לבדו ודורך על במתי ים. »He removeth the mountains, and when He overturneth them in His anger, they know it not. He shaketh the earth out her place, and her pillars are shaken. He commandeth the sun, and the sun ceaseth to shine, yea, He sealeth up the stars. He alone stretcheth out the heavens, and bestrideth the high billows of the sea (idem IX v. 5—8).

לפנים הארץ יסרת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמוד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו. »Thou didst found the earth of yore, and the heavens are the work of thy hands; they shall perish but thou shalt endure. Yea they shall all wear out as a garment; Thou changest them as a man doeth his attire, and they are changed; but Thou art ever the same, and Thy years are never ended« (Psalm CII, 25—27).

These texts cast a clear light upon the three first verses of the Bible. בראשית »At the origin«, that is to say, long before the last creation of which biblical history tells us ברא אלהים את השמים ואת הארץ. »God had created the heavens and the earth«, therefore the words שמים and ארץ heavens and earth are each preceded by a demonstrative h ה"א הידיעה whereby objects already known are designated.

[1]) See later the sense of the words תהו ובהו.

והארץ היתה תהו ובהו »And the earth was overturned and ravaged« after a certain epoch (refer above to Job IX, 5–8) וחשך על פני תהום »and darkness was on the face of the deep«, (for the sun and the stars had ceased to shine, as we find in the same text) ורוח אלהים מרחפת על פני המים »And the spirit of God (resolved to renew creation) moved upon the face of the waters (which had submerged the earth, according to the words of Job) ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »And God said, Let there be light, and there was light«.

With the creation of light commenced, in successive order, the creation of the world in which we live.

On this subject we will quote the Midrash Rabba, Gen. III, which relates the words of Rabbi Hia Rabba, who remarks that the Bible presents us three different phases:

1) The creation, by בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ »At the origin God created the heavens and the earth«, as shewn in the verse לנטוע שמים וליסוד ארץ »In order to plant the heavens and lay the foundations of the earth« (Isaiah LI, 16).

2) The destruction, by והארץ היתה תהו ובהו »And the earth was wasted and destroyed«, as it is written ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם »I beheld the earth, and, lo, it was wasted and destroyed, and the heavens, and there was no light« (Jeremiah IV, 23)[1].

3) The reconstruction, by ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »And God said, Let there be light, and there was light«.

---

[1]) And the prophet continues as follows: ראיתי ההרים והנה רועשים וכל הגבעות התקלקלו, ראיתי והנה אין האדם וכל עוף השמים נדדו, ראיתי והנה הכרמל המדבר וכל עריו נתצו מפני ה׳ מפני חרון אפו, כי כה אמר ה׳ שממה תהיה כל הארץ וכלה לא אעשה »I have

forme prouve qu'ils remontent à des âges beaucoup plus anciens que l'époque de la création biblique. Voici la réponse que tu dois leur faire: Le sages d'Israél s'appuient sur de nombreux passages de l'Ecriture sainte pour démontrer que Dieu a créé et détruit des mondes, à ces passages que nous citons au cours de cet ouvrage, nous en ajoutons d'autres qui ne sont pas moins concluants. Nous citerons les suivants: נטה צפון על תהו »Il étend le septentrion sur les vastes débris« (Job XXVI, 7)[1] המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום נטה שמים לבדו ודורך על במתי ים »Il transporte des montagnes, et quand il les renverse en sa fureur, elles n'en connaissent rien. Il remue la terre de sa place et ses piliers sont ébranlés. Il commande au soleil et le soleil cesse de briller; et c'est lui qui tient les étoiles sous son cachet. C'est lui seul qui etend les cieux, qui marche sur les hauteurs de la mer« (id. IX, 5—8). לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמוד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו »Tu as jadis fondé la terre, et les cieux sont l'oeuvre de tes mains. Ils périront et tu subsisteras. Ils s'useront tous comme un vêtement; tu les changes comme on change d'habits et ils sont changés, mais toi tu es toujours le même et tes années ne finiront pas« (Psaumes CII, 25—27).

Ces textes jettent une lumière éclatante sur les trois premiers versets de la Bible בראשית »A l'origine«, c'est-à-dire longtemps avant la dernière création dont l'histoire biblique nous entretient ברא אלהים את השמים ואת הארץ »Dieu créa les cieux et la terre«, c'est par ces motifs que les mots שמים et ארץ »cieux et terre« sont précédés chacun d'un h démonstratif ה״א הדעת par lequel on désigne des objets déjà connus. והארץ היתה תהו ובהו »et la terre était bouleversée et ravagée

[1]) Voir plus loin le sens des mots תהו ובהו.

après une certaine épopue (se rapporter à Job IX, 5—8. ci dessus) וחשך על פני תהום »et les ténèbres étaient sur l'abîme« (car le soleil et les étoiles avaient cessé de briller comme on trouve dans le même texte) ורוח אלהים מרחפת על פני המים »Et l'esprit de Dieu, (résolu de renouveler la création) planait sur la surface des eaux« (qui avaient submergé la terre, selon la même parole de Job). ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »Et Dieu dit: que la lumière soit. et la lumière fut«.

Avec la création de la lumière commença, dans un ordre successif, la création du monde dans lequel nous vivons.

Nous citerons, à ce sujet, le Midrasch Rabba, Genèse III, qui rapporte les paroles de Rabbi Hia Rabba qui remarque que la Bible nous présente trois phases différentes:

1) La création par בראשית ברא·אלהים את השמים ואת הארץ A l'origine Dieu créa les cieux et la terre, ainsi que le constate ce verset לנטוע שמים וליסוד ארץ »afin que j'affermisse les cieux et que je fonde la terre« (Isaïe LI, 16).

2) La destruction par והארץ היתה תהו ובהו Et la terre était boulversée et ravagée, comme il est écrit ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם »Je regardé la terre et voici, elle est bouleversée et ravagée; et les cieux il n'y a point de clarté (Jérémie IV, 23)[1]).

3) La Reconstruction par ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »Et Dieu dit que la lumierè soit. et la lumierè fut«.

---

[1]) Et le Prophète continue comme suit ראיתי ההרים והנה רועשים וכל הגבעות התקלקלו ראיתי והנה אין האדם וכל עוף השמים נדדו, ראיתי והנה הכרמל המדבר וכל עריו נתצו מפני ה' מפני חרון אפו, כי כה אמר ה' שממה תהיה כל הארץ וכלה לא אעשה »J'ai regardé

Onkelos et Jonathan, ces deux célèbres traducteurs de l'Ecriture sainte, en langue araméene, n'ont pas interprété autrement que nous ces trois premiers versets, interprêtation d'ailleurs que nos commentaires justifieront amplement.

Le Roi David dans un style d'une incomparable poésie, rappelle les merveilles de Dieu, (Psaume CIV). et place la lumière en première ligne. Il parle de ce monde ainsi renouvelé עוטה אור כשלמה »Il (Dieu) s'enveloppe de lumière comme d'un vêtement«. Ces paroles sont en harmonie avec ce verset de la Genèse ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »Et Dieu dit que la lumière soit. et la lumière fut«. Le poëte-roi continue: נוטה שמים כיריעה, המקרה במים עליותיו וגו׳ »Il étend le ciel comme un voile il lambrisse ses chambres hautes entre les eaux. Nous comparons ces mots à ce verset de la Genèse ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים Puis Dieu dit: Qu'il y ait une étendue entre les eaux et qu'elle separe les eaux d'avec les eaux. Le même chapitre des Psaumes contient ce verset יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד »Il a fondé la terre sur ses bases; jamais elle ne perd son équilibre«. Ces mots על מכוניה ont le méme sens que ceux אתי השיב על כני Il me remet à la situation que j'occupais (Genèse XLI, 13). Après que la terre fut bouleversée et qu'elle eut perdu son équilibre, il la remit sur ses bases, aiusi qu'il est écrit כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף car je ne disputerai pas éternellement, et je ne serai pas irrité toujours (Isaïe LVII, 16).

---

les montagnes, et voici, elles branlent, et toutes les collines sont renversées. J'ai regardé, et voici, il n'y a pas un seul homme et tous les oiseaux des cieux se sont enfuis. J'ai regardé, et voici Carmel est un désert, et toutes les villes ont été ruinées, à cause de la présence de l'Eternel, et à cause de l'ardeur de sa colère: Car ainsi a dit l'Eternel: Toute la terre ne sera que désolation; toute fois je ne la détruirai pas entièrement«. Toutes ces phrases démontrent clairement que les mots תהו ובהו n'ont d'autre signification que »destruction et dévastation«.

Ce qui prouve que dans le livre de Moïse il est également question d'une terre entièrement détruite, submergée par les eaux et resurgissant de ses ruines, ce sont les paroles suivantes qui y sont contenues: ותראה היבשה Et que le sec devient visible.

Qu'on veuille bien remarquer le h préfixe ה״א הידיעה dans le mot היבשה qui fait allusion à un état déjà connu, c'est-à-dire à une terre préexistante redevenue visible. Le Psalmiste ajoute תהום כלבוש כסיתו »tu as couvert la terre avec l'abîme comme d'un vêtement«. Ces paroles sont en harmonie avec וחשך על פני תהום »et les ténèbres étaient sur l'abîme«. Il dit aussi על הרים יעמדו מים »Les eaux se tiennent sur les monts« (L'eau etait si forte qu'elle couvrait le sommet des montagnes). La Genèse avait dit ורוח אלהים מרחפת על פני המים »Et l'esprit de Dieu planait sur la surface des eaux«. Ensuite le livre des Psaumes raconte מן גערתך ינוסון מקול רעמך יחפזון יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם »Elles (les eaux) fuient devant ta menace; au bruit de ton tonnere, vite, elles disparaissent; elles atteignent la hauteur des monts, elles descendent dans les vallées afin d'occuper la place que tu leur assignes«. — Ce passage est en rapport immédiat avec celui de la Genèse ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו׳ »Et Dieu dit: que les eaux de dessous le ciel se dirigent vers un seul et même lieu«.

Par tout ce qui précède, c'est à dire par les preuves, que nous avons données que la Bible elle même établit clairement et formellement que le monde où nous nous trouvons a été construit sur les fondements de תהו ובהו ce qui veut dire sur les ruines des mondes antérieurs, il est aisé de comprendre que la chronologie biblique ne date que de la dernière création. Par là, toutes les difficultés disparaissent. Que nous importe que l'archéologie nous présente des débris d'êtres animés d'un haute

antiquité, cela ne peut en aucune façon compromettre la chronologie biblique. En effet, tous les débris trouvés dans les profondeurs du globe terrestre proviennent d'anciens mondes qui ont été successivement détruits. Les paroles suivantes du poëte viennent à l'appui de cette vérité יעלו בתהו ויאבדו »Ils disparaissent dans le cataclysme et se perdent« (Job VI, 18).

Et le Roi Salomon soutenant que rien n'existe sous le soleil qui n'ait existé antérieurement s'exprime en ces termes יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה „לעולמים" אשר היה מלפננו אין זכרון לראשונים וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה »Il est telle chose on dit: Vois, ceci est nouveau. Cependant cela a été déjà לעולמים **dans les mondes**[1]) qui ont existé avant nous. Il ne reste pas de souvenir des premières choses, pas plus que de celles qui les ont suivies, et ces dernières n'en laissent pas aux époques subséquentes (Ecclesiaste I. 10,11). Le Prophète s'exprime aussi dans le même sens כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב »car voici je vais créer de nouveaux cieux et une nouvelle terre et on ne se souviendra plus de choses passées et elles ne reviendront plus dans l'esprit« (Isaïe LXV, 17).

Nous ne pouvons mieux faire que de rapporter ici les paroles de Rabbi Juda Ha-Lévi, cet éminent et très religieux philosophe, qui, dans son célèbre ouvrage Ha-Kusari 1re Partie. § 67 s'exprime ainsi: »La question de savoir si notre monde est nouveau ou s'il est d'une extrême antiquité, est difficile à résoudre. Les preuves sont égales en faveur de l'une et de l'autre opinion. Mais ce qui milite plutôt pour la première de ces opinions et lui assure la prépondérance, c'est qu'elle s'appuie sur la tradition qui s'est maintenue depuis Adam jusqu'à

---

[1]) Il sera expliqué dans cet ouvrage que le mot לעולמים n'a d'autre sens que celui-ci: »les mondes préexistants«.

Noé et jusqu'à Moïse le Prophète. Ceci, on en conviendra a une toute autre valeur que les vaines critiques qui se sont produites«.

Rabbi Juda Ha-Levi poursuit. »Cependant si le sectateur de la Bible était tenté de croire à la préexistance de la matière première et à l'existence de mondes antérieurs au monde actuel, il ne cesserait pas pour cela d'être compté au nombre des fidèles israélites pourvu qu'il admette que le monde, dont parle la Bible, est de création nouvelle, remontant à une époque déterminée et que les premiers humains du monde actuel étaient Adam et Eve«.

Nous sommes heureux de nous ranger à l'avis de cette proposition, mais en renchérissant sur ce savant éminent, non seulement la foi israélite n'est pas, selon nous, diminuée par ce que l'on croit que des mondes ont été crées et détruits avant la création du monde actuel, mais nous pensons au contraire, qu'il est tenu compte au croyant, de l'hommage qu'il rend à Dieu dont l'oeuvre merveilleuse s'est souvent renouvelée.

Dans la prière de Moïse, homme divin, nous trouvons: ארני מעון אתה היית לנו בדור ודור בטרם הרים. ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם ועד עולם אתה אל »Seigneur, tu as été un refuge pour nous de génération en génération. Avant la naissance des montagnes, avant l'enfantement de la terre et de ses produits, d'un monde à l'autre, tu es le Dieu puissant« (Ps. XC 1, 2) C'est à dire que du monde détruit comme du monde reconstruit tu es le même. Citons encore cette expression מלכותך מלכות כל עולמים »Ton règne est le règne de tous les mondes« (id. CXLV, 13). Enfin pour terminer ajoutons ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם Béni soit le Seigneur Dieu d'Israël, d'un monde à l'autre monde (id. CVI, 43). ce qui signifie du monde actuel au monde futur, qui, après la destruction de celui-là, doit être établi, selon les paroles de Rabbi Katinà (Voir Talmud Babylone, Traité Synhédrin XCVII, 1).

Les citation de maints passages de la Bible, du Talmud, du Midrasch etc. etc. que nous présentons dans notre commentaire, ne peuvent qu'affirmer et donner plus de force à notre idée. Ces arguments projettent sur notre route de puissants et lumineux rayons, ils nous aident à expliquer d'une manière claire et précise les difficiles problèmes du livre de Moïse, qui nous est échu en héritage. C'est avec le secours de Dieu que nous commençons notre oeuvre; puissent ces paroles lui agréer.

L'Auteur.

PREFACE.

The principle of the Holy Scriptures, consists in the belief that God, by his sole word, created the world in six days, and that, for the sake of humanity, he consecrated the seventh day to rest. Upon this principle rest the pillars of the religious edifice; to shake this solid foundation is to destroy the whole fabric.

Do not give ear then to men of versatile mind, whose efforts have no other object than to deny the history of the creation of the world, and represent to you as purely imaginary the six days of creation which, according to them, are so many periods of perhaps hundreds of thousands of years; creation having been gradually developed in a long succession of ages.

These men deceive you; they think only of troubling your repose, of alienating you fron your God, and of using against you the treacherons weapons devoted to your destruction. Their arguments are well known: there exist, they will tell yon, in the depths of the earth thousands of wild beasts, fishes, and other creatures, which earthquakes have plunged into the abyss, where they have been petrified, whose species are totally different from those now existing, whilst their actual condition proves them to have remained under the earth throughont unnumbered years, yet others being found, the débris of animated beings,

the forms of which evidence their origin as dating from ages far anterior to the epoch of biblical creation.

Here is the answer you may give them: The sages of Israel rely upon numerous passages in Holy Writ to demonstrate that God created and destroyed worlds. To such passages which we quote in the course of this work, we add others no less conclusive. We will adduce the following: נטה צפון על תהו. »He extendeth the north above a boundless waste« (Job. XXVI v. 7)[1]. המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום נטה שמים לבדו ודורך על במתי ים. »He removeth the mountains, and when He overturneth them in His anger, they know it not. He shaketh the earth out her place, and her pillars are shaken. He commandeth the sun, and the sun ceaseth to shine, yea, He sealeth up the stars. He alone stretcheth out the heavens, and bestrideth the high billows of the sea (idem IX v. 5—8). לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמוד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו. »Thou didst found the earth of yore, and the heavens are the work of thy hands; they shall perish but thou shalt endure. Yea they shall all wear out as a garment; Thou changest them as a man doeth his attire, and they are changed; but Thou art ever the same, and Thy years are never ended« (Psalm CII, 25—27).

These texts cast a clear light upon the three first verses of the Bible. בראשית »At the origin«, that is to say, long before the last creation of which biblical history tells us ברא אלהים את השמים ואת הארץ. »God had created the heavens and the earth«, therefore the words שמים and ארץ heavens and earth are each preceded by a demonstrative h ה"א הידיעה whereby objects already known are designated.

---

[1]) See later the sense of the words תהו ובהו.

והארץ היתה תהו ובהו »And the earth was overturned and ravaged« after a certain epoch (refer above to Job IX, 5–8) וחשך על פני תהום »and darkness was on the face of the deep«, (for the sun and the stars had ceased to shine, as we find in the same text) ורוח אלהים מרחפת על פני המים »And the spirit of God (resolved to renew creation) moved upon the face of the waters (which had submerged the earth, according to the words of Job) ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »And God said, Let there be light, and there was light«.

With the creation of light commenced, in successive order, the creation of the world in which we live.

On this subject we will quote the Midrash Rabba, Gen. III, which relates the words of Rabbi Hia Rabba, who remarks that the Bible presents us three different phases:

1) The creation, by בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ »At the origin God created the heavens and the earth«, as shewn in the verse לנטוע שמים וליסוד ארץ »In order to plant the heavens and lay the foundations of the earth« (Isaiah LI, 16).

2) The destruction, by והארץ היתה תהו ובהו »And the earth was wasted and destroyed«, as it is written ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם »I beheld the earth, and, lo, it was wasted and destroyed, and the heavens, and there was no light« (Jeremiah IV, 23)[1].

3) The reconstruction, by ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »And God said, Let there be light, and there was light«.

[1]) And the prophet continues as follows: ראיתי ההרים והנה רועשים וכל הגבעות התקלקלו, ראיתי והנה אין האדם וכל עוף השמים נדדו, ראיתי והנה הכרמל המדבר וכל עריו נתצו מפני ה׳ מפני חרון אפו, כי כה אמר ה׳ שממה תהיה כל הארץ וכלה לא אעשה »I have

Jonathan and Onkelos, the two celebrated translators of the Holy scriptures into Aramaic. have not interpreted these three first verses otherwise than we, an interpretation moreover which our commentary will amply justify.

King David, in a style incomparably poetical, recalls the wonders of God, (Psalm CIV,) giving precedence to light. He speaks of the world thus renewed, עטה אור כשלמה »He (God) envelops himself in light as with a garment« These words are in harmony with the verse of Scripture, ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »And God said, Let there be light, and there was light«. The poet-king continues: נוטה שמים כיריעה, המקרה במים עליותיו »He spreadeth out the heavens as a curtain. He layeth the beams of his chambers in the waters«. We compare these words with the follwing verse of Genesis ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים. »And God said: Let there be a firmament in the midst of the waters, and let it divide the waters from the waters«. The same chapter of Psalms contains the following verse, יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד »He established the earth upon its basis, so that it will not lose its balance for evermore«. The words על מכוניה have the same sense as אתי השיב על כני »He restored me to the position that I occupied« (Gen. XLI, 13). After the earth had been overturned and had lost its balance, He restored it to its basis, as it is written, כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף »For I will not strive for

---

seen the mountains, and behold they totter, and all the hills are overturned. I have seen, and, behold! there is not one man, and all the birds of the heavens have taken flight. I have seen, and, behold! Carmel is a desert, and all its cities have been ruined, because of the presence of the Eternal, and because of the heat of his anger. For thus hath said the Eternal: The whole earth shall be desolate; nevertheless I will not destroy it utterly«. All these phrases clearly prove that the words תהו ובהו have no other sense than that of »destruction and devastation«.

ever, nor will I be wroth to eternity«. (Isaiah LVII, 16). This proves that in the Pentateuch there is also the question of an earth entirely destroyed, submerged by the waters, and rising once more out of its ruins, as contained in the following words, ותראה היבשה »And let the dry land be visible«. We would call attention to the prefixed demonstrative h הא הידיעה in the word היבשה, the effect of which is to allude to a condition already known, that is to say, to a pre-existent earth again become visible. The Psalmist adds, תהום כלבוש כסיתו »Thou hast covered the earth with the abyss as with a garment«, these words being in harmony with וחשך על פני תהום »And darkness was on the face of the deep«. He says further על הרים יעמדו מים. »The waters stand upon the mountains«. The water was so powerful that it covered the summits of the mountains. Genesis had said: ורוח אלהים מרחפת על פני המים. »And the spirit of God hovered over the surface of the waters«. Later the book of Psalms relates: מן גערתך ינסון מקול רעמך יחפזון יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם »They (the waters) fled at Thy rebuke, at the voice of Thy thunder they rapidly sped; they climb to the tops of the mountains, they dive into the valleys, until they reach the place that Thou hast assigned them«. This passage is in close connection with that of Genesis ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו׳ »And God said, Let the waters under the heavens gather into one place«.

From what has gone before, that is to say from the proofs we have given, that the Bible itself establishes clearly and formally, that the world in which we live was constructed on the foundations of תהו ובהו, that is to say on the ruins of pre-existing worlds, it is easy to comprehend that the biblical chronology dates only from the last creation. Thus all difficulties disappear. What matters it to us that archeology presents us the remains

of animated beings of remote antiquity; it does not in any way compromise the biblical chronology. In fact all the remains found in the depths of the terrestrial globe, proceed from ancient worlds that have been successively destroyed. The following words of the inspired poet corroborate this truth יעלו בתהו ויאבדו »They disappear in the devastation and are lost« (Job VI, 18).

King Solomon also maintaining that nothing exists under the sun that had not been in existence before, expresses himself in the following terms: יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה „לעולמים" אשר היו מלפננו אין זכרון לראשונים וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה »There are things of which it is said: Lo, this is new. Nevertheless it belonged already לעולמים **to the worlds**[1]) that have existed before us. There remains no recollection of primeval things, or of those that have succeeded them, which furthermore leave none to the epochs that will follow« (Ecclesiastes I, 10—11).

The prophet expresses himself also in the same sense thus: כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב »For, behold! I am about to create new heavens and a new earth, and the things that are passed shall no longer be remembered or brought to mind again« (Isaiah LXIV, 17).

We cannot do better than here introduce the words of Rabbi Judah Ha-Levi, that eminent and profound religious philosopher, who, in his celebrated work Ha-Kusari (Part I § 67) expresses himself thus: »The question whether our world is new or of an extreme antiquity is difficult to resolve. The proofs are equally in favor of either opinion. But what weighs most in favor

---

[1]) It will be explained in the course of this work that the word לעולמים has no other sense than this: »the pre-existing worlds«.

of the former assumption is, that it rests on the tradition kept up from Adam to Noah, and from him down to the Prophet Moses. This, it will be admitted, has a very different value to the vain criticisms that have been produced«.

Rabbi Judah Ha-Levi continues: »Nevertheless if the follower of the Bible were tempted to believe in the pre-existence of primary matter, and the existence of worlds anterior to that in which we live, he would not on that account cease to be included in the number of believing Israelites, providing he admit that the world of which the Bible speaks is a new creation, to be referred to a fixed epoch, and that the first human beings in the actual world were Adam & Eve«.

We are happy to range ourselves under the dictum of this proposition, whilst superadding to that of so eminent a scholar, that the Jewish Faith is not diminished by the belief that worlds have been created and destroyed, prior to that actually in existence, but rather on the contrary, that it enhances the homage due from the believer to God, whose wondrous work has often been renewed.

In the prayer of Moses, the man of God, we find: אדני מעון אתה היית לנו בדור ודור בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם ועד עולם אתה אל »Lord, Thou hast been a refuge unto us from generation to generation. Before the mountains were brought forth, or the earth and her productions were conceived, from world to world omnipotent art Thou« (Psalm XC, 1—2). That is to say, from the world destroyed to the world renewed, Thou art ever the same. We will further quote the following expression מלכותך מלכות כל עולמים »Thy reign is the reign of all the worlds«. (id. CXLV, 13). In fine we will add ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם »Praised be the Lord God of Israel from world to world (id. CVI, 43). which signifies, from the actual world to the future world to be

established thereafter, according to the words of Rabbi Katina (Talmud Babli, Sanhedrin, 97 a).

The various passages from the Bible and quotations from the Talmud and Midrash etc. etc. which we adduce in our commentary can only serve to corroborate our view. The arguments cast light upon our path, and aid us in explaining clearly and precisely the difficult problems presented by the Book of Moses, that has become our heritage. With the help of the Lord we commence our work, may these words of ours prove acceptable to Him.

The Author.

Vorwort.

Der Grundgedanke der heiligen Schrift wurzelt in dem Glauben, dass Gottes Wort allein die Welt in sechs Tagen geschaffen und dem siebenten Tag die Weihe eines Ruhetages (שבת) verliehen hat. Hierauf beruhen die Grundfesten der Gotteslehre; wer diesen heiligen Boden untergräbt, der führt das ganze Gebäude zum Falle.

Hört darum nicht auf die Stimmen jener zerstörenden Geister, deren ganze Anstrengung nicht weiter als bis zur Negirung dieses Princips reicht. Ihr Ziel ist, die sechs Schöpfungstage für Wahn zu erklären und euch zu bereden, es seien ebensoviele hunderttausendjährige Perioden, in deren langsamem Abrollen stufenweise die Welt ihre jetzige Gestaltung gewonnen hätte.

Trauet ihnen nicht, denn sie wollen euch täuschen, wollen euch aufstören aus eurer Ruhe, wollen euch eurem Gotte entfremden. Zu eurem Verderben gebrauchen sie die unehrlichen Waffen, die sie stets bereit halten. Man kennt ja ihre Beweisführung. Wir finden, so sagen sie, in der Tiefe der Erde unzählige Geschöpfe, welche durch Erdumwälzungen an diesen oder jenen Platz gerathen, daselbst zu Stein geworden sind, und welche in ihren Formen auf ganz andere Arten, als die heut existirenden, schliessen lassen. Der gegenwärtige Zustand dieser Funde beweist, dass sie eine zahllose Reihe von Jahren unter der Erde

gelegen haben müssen, und dass ihre Erdenexistenz jedenfalls weit vor den in der Bibel angegebenen Zeitpunkt der Weltschöpfung zu setzen sei. Auf solche Behauptungen antwortet folgendermassen. Die Weisen Israels stützen auf zahlreiche Bibelstellen den Beweis, dass Gott schon früher Welten geschaffen und vernichtet habe. Neben den bereits von unseren Weisen gefundenen Stellen, die wir im Verlauf unseres Werkes anführen werden, weisen wir noch auf die folgenden nicht minder beweiskräftigen hin: נטה צפון על תהו »Er breitet aus die Nordseite auf Trümmern« (Hiob XXVI, 7)[1]). Wie auch המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום נטה שמים לבדו ודורך על במתי ים »Er rückt Berge und sie merken nicht, dass er sie in seinem Zorn umkehrt. Er rüttelt die Erde von ihrer Stelle, dass ihre Pfeiler beben. Er befiehlt der Sonne, scheine nicht!, er versiegelt die Sterne. Er allein dehnt die Himmel und tritt nieder die Höhen des Meeres« (a. a. O. IX, 5—8). Gleichfalls folgender Satz: לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמוד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו »Vordem hast Du die Erde gegründet und die Himmel sind Deiner Hände Werke. — Sie vergehen, aber Du bleibst, sie veralten wie ein Gewand, Du wechselst sie wie ein Kleid und sie wechseln. — Du aber bleibst derselbe, unvergänglich Deine Jahre« (Ps. CII, 25—27).

Die angeführten Stellen werfen ein klares Licht auf die ersten drei Verse des 1. Buches Moses, deren Bedeutung, wie folgt, ist: בראשית »Im Uranfange«, das heisst: Lange vor der letzten Schöpfung, von welcher die Bibel sprechen will, ברא אלהים את השמים ואת הארץ »hatte Gott die Himmel und die Erde geschaffen« Desshalb sind die Worte שמים und ארץ »Himmel und Erde« mit dem demonstrativen H ה"א הדעת bezeichnet,

---

[1]) S. unten die Erklärung des Ausdrucks תהו ובהו.

welche Vorsilbe auf einen schon bekannten Gegenstand hinweist. והארץ היתה תהו ובהו »Und (nach einer gewissen Zeit) wurde die Erde verwüstet und zerstört«, (wie wir in den Sätzen aus Hiob IX, 5—8, welche wir oben citirt haben, lesen). וחשך על פני תהום »Und Finsterniss war auf dem Abgrund« (denn die Sonne und Sterne leuchteten nicht mehr, wie im oben angeführten Capitel erwähnt) ורוח אלהים מרחפת על פני המים »Und der Geist Gottes, (welcher die Schöpfung nunmehr erneuern wollte) schwebte über der Fläche der Wasser«, (durch welche die Erde überschwemmt ward, wie oben bemerkt). Da — ויאמר אלהים »sprach Gott« יהי אור »Es werde Licht ויהי אור und es ward Licht«.

Mit der Schöpfung des Lichtes beginnt die Existenz der Welt, in der wir leben, wie aus der Schöpfungsorganisation, die im ersten Capitel der heiligen Schrift dargestellt wird, zu entnehmen ist. So wird im Midrasch Rabba Genesis C. III, im Namen des Rabbi Chia Rabba, bemerkt, dass die Bibel uns drei verschiedene Phasen vorstellt:

1) Die Schöpfung, in den Worten בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ »Im Uranfange schuf Gott die Himmel und die Erde«, so wie es der Satz bestätigt לנטוע שמים וליסוד ארץ »Dass ich den Himmel pflanze und die Erde gründe« (Jes. LI, 16).

2) Die Zerstörung, in den Worten והארץ היתה תהו ובהו »Und die Erde war verwüstet und zerstört«, wie wir finden: ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם Ich schaute die Erde an und sieh, sie war »wüst und zerstört« und zum Himmel, aber kein Licht war da (Jeremia IV, 23)[1]).

[1]) Der Prophet fährt fort: ראיתי ההרים והנה רועשים וכל הגבעות התקלקלו ראיתי והנה אין האדם וכל עוף השמים נדדו. ראיתי והנה

3) Die Wiedergestaltung, durch ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »Und Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht«.

Onkelos und Jonathan, die zwei berühmten Uebersetzer der heiligen Schrift in aramäischer Sprache, haben die erwähnten Phrasen ebenso erklärt, wie wir in unserm Commentar näher erweisen werden.

Der Psalmist, in der ihm eigenen Bildersprache die Wunder Gottes in der neugeschaffenen Welt preisend, (Psalm CIV) beginnt seine Schilderung mit dem Lichte: עוטה אור כשלמה »Er (Gott) hüllt sich in Licht wie in ein Gewand«, entsprechend den ersten Worten der Schrift ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור »Und Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht«. Ferner נוטה שמים כיריעה, המקרה במים עליותיו וגו׳ »Er dehnt aus den Himmel wie einen Teppich; der da bälkt in den Wassern seine hohen Gemächer«. Dieser Satz entspricht wiederum dem folgenden Ausdruck in der Schöpfungsgeschichte: ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים »Und Gott sprach: Es werde eine Ausdehnung in Mitten der Wasser und sie scheide zwischen Wasser und Wasser«. Der Psalmist schildert im weiteren Verlaufe seiner Rede: יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד »Er hat gegründet die Erde auf ihrer Basis, nicht wird sie wanken immer und ewig«. Die Worte על מכוניה sind in

---

הכרמל המדבר וכל עריו נתצו מפני ה׳ מפני חרון אפו, כי כה אמר ה׳ שממה תהיה כל הארץ וכלה לא אעשה »Ich sah die Berge an die bebten und alle Hügel zitterten. Ich sah und sieh! da war kein Mensch und alles Geflügel unter dem Himmel war weggeflogen. Ich sah, und sieh! der Karmel war eine Wüste und alle Städte darin waren zertrümmert vor dem Herrn und seinem grimmigen Zorn. Dann sprach der Herr: Wüste soll werden die ganze Erde, doch vertilgen werde ich es nicht«. Die angeführten Sätze dienen zum klaren Beweise, dass die Bedeutung von תהו ובהו keine andere ist als »Zerstörung und Verwüstung«.

der Bedeutung, wie in jener Schriftstelle (Genesis XLI, 13) אתי השיב על כני »mich setzte er wieder an meine frühere Stelle« aufzufassen. Nachdem die Erde erschüttert war und sie ihr Gleichgewicht verloren hatte, setzte Er sie auf ihre frühere Stelle zurück, entsprechend jenem Schriftverse: כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף Denn ich will nicht immerdar hadern und nicht ewiglich zürnen (Jesaja LVII, 16).

Ein anderer Beweis, dass die Genesis von der früher erschütterten und überschwemmten Erde, die aufs Neue sichtbar werden sollte, handelt, sind die Worte ותראה היבשה »Und sichtbar werde das Trockene«. Das determinative ה im Worte היבשה zeigt auf etwas bereits Bekanntes hin, nämlich auf die früher vorhanden gewesene Erde, welche wieder zum Vorschein kommen sollte.

Der Psalmist setzt fort תהום כלבוש כסיתו »Du hast die Erde mit einer Fluth bedeckt wie mit einem Kleid«. Dieser Satz harmonirt mit וחשך על פני תהום »Und Finsterniss war auf dem Abgrund«. Ferner: על הרים יעמדו מים »Auf den Bergen standen Gewässer«, (denn die Wasser waren so stark, dass sie die höchsten Spitzen bedeckten) so wie wir auch finden ורוח אלהים מרחפת על פני המים »Und der Geist Gottes schwebte auf der Fläche des Wassers«. Endlich sagt er: מן גערתך ינוסון מקול רעמך יחפזון יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם »Sie (die Gewässer) flohen vor deiner Drohung und liefen eilends bei dem Rollen deines Donners davon. Sie überstiegen Gebirge und fielen wieder hinunter in Thäler, um den Platz einzunehmen, den du ihnen angewiesen hast«. Dieser Satz correspondirt mit ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו׳ »Und Gott befahl, die Wasser unterhalb des Himmels sollen sich an einen Ort versammeln etc.«

Somit haben wir erwiesen, dass die Bibel selbst klar und deutlich erzählt, dass die gegenwärtige Welt aus den Ruinen des תהו ובהו heraus zur festen Gestaltung

gelangte. Daher ist es leicht begreiflich, dass die biblische Chronologie erst mit der letzten Schöpfung beginnt. In dieser Weise dürften alle Schwierigkeiten gelöst sein.

Hat man auch im Laufe der Zeiten aus dem Schoose der Erde Gegenstände von höherem Alter an das Tageslicht gefördert, so wird dadurch die biblische Chronologie keineswegs streitig gemacht werden dürfen, nachdem jene Gegenstände, als aus den zerstörten Urwelten herstammend, bezeichnet werden können, so wie sich der Dichter ausdrückt יעלו בתהו ויאבדו »Sie werden in einer Zerstörung aufgehen und werden sich verlieren« (Hiob VI, 18).

Auch Salomo der Weise, welcher behauptete, dass es keinen Gegenstand unter der Sonne gebe, der nicht schon früher existirte, drückte sich folgendermassen aus: יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה „לעולמים" אשר היה מלפננו אין זכרון לראשונים וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה »Giebt es auch eine Sache, von der man sagt: sieh', das ist etwas Neues, so gehörte sie gewiss schon לעולמים[1]), **zu den Welten,** welche vor uns waren. Kein Andenken hat das Frühere, und auch das Spätere, das hernach kommt, hat kein Andenken bei denen, die hernach sein werden« (Prediger I, 10,11). So heisst es auch כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב· »Denn siehe, ich erschaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, und nicht mehr soll des Früheren gedacht und nicht soll es in den Sinn kommen« (Jesaja LXV, 17).

Wir können nicht unterlassen, hierbei auch die Worte Jehuda Halevi's in seinem berühmten Werke Kusari I. § 67 (ed. Cassel S. 48) anzuführen: »Die Frage über Erschaffenheit und Unerschaffenheit ist eine sehr schwierige, die Argumente für beide wiegen sich einander auf; für die Erschaffenheit entscheidet die prophetische Ueber-

---

[1]) In unserem Commentar werden wir erweisen, dass das Wort לעולמים keine andere Bedeutung als »Vorwelten« habe.

lieferung von Adam und Noah bis Moses, die ohne Zweifel mehr Glauben verdient, als die speculative. Ja, wäre ein Bekenner der Tora sogar gezwungen, an die Hyle, die unerschaffene Materie, und an viele Welten vor dieser Welt zu glauben, so würde das seiner Religion keinen Eintrag thun; denn vermöge dieser glaubt er, dass die jetzige Welt seit einer gewissen Zeit enstanden ist und dass die ersten Menschen darauf Adam und Eva waren«.

Wir nehmen den von Jehuda Halevi ausgesprochenen Gedanken mit Wohlgefallen an, dass nämlich der religiöse Glaube durchaus nicht bei der Annahme von bereits vorhanden gewesenen und dann vernichtet gewordenen Welten in irgend einer Weise alterirt werde. Im Gegentheil, es erhöht den Grund, Gottes Wunderthaten, die in den früheren und die in den spätern Schöpfungen zu preisen, und Seine Allmacht zu bewundern, sowohl in der Zerstörung als in der Schöpfung. So spricht Moses, der göttliche Mann in seinem Gebete: אדני מעון אתה היית לנו בדור ודור בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם ועד עולם אתה אל »Herr, Zuflucht bist Du uns gewesen in allen Geschlechtern. Ehe denn die Berge geboren worden, Erde und Weltall kreisten, und von der einen Welt bis zur andern Welt bist Du der allmächtige Gott« (Ps. XC, 1 u. 2) d. h. von der zerstörten Welt bis zur neubegründeten Welt bist Du in Deiner Kraft immer derselbe.

Wir finden auch מלכותך מלכות כל עולמים »Dein Reich ist das Reich aller Welten«, (Ps. CXLV, 13) d. h. von einer Welt bis zur andern Welt. Ebenso ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם »Gelobt sei der Herr, der Gott Israels, von dieser Welt bis zur künftigen Welt« (Ps. CVI, 48); denn auch die gegenwärtige Welt wird einst zerstört werden, und eine andere, neue Welt wird an ihrer Stelle erstehen, wie im Sanhedrin 97a, im Namen des R. Katina mitgetheilt wird.

In unserem Commentar werden wir verschiedene

Stellen in der Schrift, im Talmud und Midrasch etc. etc. nach der hier angedeuteten Richtung hin näher erörtern und viele schwierige Stellen in der Genesis zur klaren Erkenntniss führen. Indem wir jetzt unter Gottes Beistand damit beginnen wollen, flehen wir zu Ihm, dass unsere Gedanken wie unsere Worte angenehm sein mögen.

Der Verfasser.

מישר הדורים

דף	שורה	אל תקרא	כי אם	דף	שורה	אל תקרא	כי אם
ט׳	ד׳	התפל	הטפל	נ״ב	כ״ג	נלקחה	נלקח
י״ב	ל״ד	אלולם	אלילם	ס״ו	א׳	(סרטן)	(עקרב)
י״ג	ח׳	תועלתם	תולעתם	ע״ה	כ״א	משכבי	משכבו
〃	י״א	חלק	מאמר	ע״ו	י״ט	(אספום)	(אפים)
מ״ד	ח׳	בריאה	ברואה	ע״ט	ל״א	ומשם	ושם

הוספה לדף ג׳

(במדרש תנחומא פרשת ואלה שמות) אמר ר׳ אבהו כל מקום שנאמר אלה פסל את הראשונים וכל מקום שנאמר ואלה מוסיף על הראשונים, שבח אלה תולדות השמים והארץ פסל את הראשונים בתהו ובהו:

הערה

בדף ס״ד (ריכא) עם יו״ד אחר הרי״ש כי כן נמצא בגמרא ב״ב כתב יד אשר באוצר הוואטיקאן בעיר רומא (ראה דקדוקי סופרים):

משרתיו לרעות את יעקב. כאמור האלהים הרעה אותי מעודי וגו׳ המלאך הגואל אתי מכל רע וגו׳: **משם רעה אבן ישראל.** משם. ממעון קדשו השמים אשר ירעה את יעקב ירעה גם את יוסף שהוא אבן ישראל (מלשון ואיתן על האבנים): וזה שאמר המשורר (תהלים פ׳ ב׳) רעה ישראל האזינה נהג כצאן יוסף: (כה) **מאל אביך ויעזרך.** ידוע כי שם אל יורה תקיף ובעל יכולת. ועל כן בקש ממנו עוז ותעצומות שיהיה למשען לו ויעזרהו תמיד כאשר עזרהו עד כה: **ואת שדי ויברכך.** שדי, ענינו משפיע. מגזרת שד המשפיע חלב ליונק כאשר הרחבנו לשון בפרשת לך לך אצל „אני אל שדי" ועל כן שאל ממנו ברכת שדים ורחם. וזה סוד אני אל שדי פרה ורבה (בראשית ל״ה י״א): **עד תאות גבעת עולם.** עד כתר כהונת הבכורה וכתר המלכות אשר יתאוו אליהם גדולי העולם הנמשלים לגבעות: **תהיין לראש יוסף ולקדקד נזיר אחיו.** שתי אלה יתחלקו בין יוסף ויהודה שהוא נזיר אחיו כאמור וירד יהודה מאת אחיו (שם ל״ח א׳): יוסף יכהן פאר, ויהודה מלוך ימלוך. ככתוב ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו וגו׳ נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתיחש לבכורה כי יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו והבכורה ליוסף (ד״ה א. ה׳. א׳ ב׳): (כז) **בנימין זאב יטרף.** התנבא על מרדכי איש ימיני כי יטרוף את המן צורר היהודים הנדמה לזאב בבקשו לאכול את ישראל בכל פה: **בבקר יאכל עד.** בבקר יאכל את בזת המן אשר יתן לו המלך אחשורוש ככתוב (במגלת אסתר): **ולערב יחלק שלל.** כי ישלח משלל אויבי ה׳ ברכה לאוהביו ומיודעיו ומתנות לאביונים ככתוב שם: (כח) **כל אלה שבטי ישראל שנים עשר.** הודיע בזה כי האף אמנם חלק את שמעון ולוי ביעקב והפיצם בישראל בכל זאת לא יצאו מכלל השבטים ויחדיו יהיו תמים עם השנים עשר מזלות אשר בשמים כאשר בארנו בפרשת מקץ בענין אשר זכרנו למעלה ראש. ואפרים ומנשה לא יעדיפו את המנין כי על שם אביהם יקראו כי הוא השור והמה קרנותיו. וזה סוד בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו: והמשכיל יבין: **ואת אשר דבר להם אביהם.** ואת. יסוב על הענין האמור למעלה כי דברי נביאות המה: **ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אתם.** ובלעדי זאת ברך את כל אחד מהם בברכה אשר לו יאתה. ולא פורש הכתוב במה ברכם:

תם.

דרך וגו׳. יהי לשון תפלה הוא. יואל ה׳ ויהי דן הנוסע באחרונה כנחש עלי דרך וכשפיפון על ארח להפיל את הרודף אחור למען לא יבולע לו: (יח) לישועתך קויתי ה׳. לא בחרבו ובקשתו אבטח כי אם בך ה׳ אשים שברי: (יט) גד גדוד יגודנו. גד, נגזר מן גדי כאשר בארנו בפי מקץ בענין המזלות אשר בשמותם נקראו מקצה בני יעקב עלי אדמות, ונגזר גם כן מן גדוד ועל כן יגדוד את עמו גדוד ויעבור לפניו חלוץ למלחמה כאמור (שם ל״ב כ׳—כ״ב): והוא יגד עקב. והוא, ודן יגדוד בעקב המחנה כי אחרונה יסע: והנה כבר גליתי לך הרבה מענין הזה מדי דברי בו בספרי „מצבת עולם״ ועתה את כלו תראה כי הצליח חפץ ה׳ בידי לשלב את הכתובים איש אל אחיו בשרשרות הפשט אחד מהם לא נעדר: (כ) מאשר שמנה לחמו. שם אשר יורה אושר ועושר, כאמור באשרי כי אשרוני בנות ותקרא את שמו אשר ועל כן תהי השמנה לחמו. והוא יתן מעדני מלך. מאכלים טובים ורשנים העולים על שלחן המלך יתן, וכן האוכלים למעדנים (איכה ד׳ ה׳) מלא כרסו מעדני (ירמיה נ״א ל״ד): (כא) נפתלי אילה שלחה. התנבא על ברק בן אבינועם „מקדש נפתלי״ אשר הלך במלאכות דבורה הנביאה לעשות באויבי ה׳ נקמות. כאמור (שופטים ד׳ ו׳): הנתן אמרי שפר. המשמיע אמרי נועם כאמור (שם ה׳ א׳) ותשר דבורה וברק בן אבינועם ביום ההוא וגו׳: (כב) בן פרת יוסף. בן שר וחשוב הוא. כי פרת ענינו פורתם בלשון הקדש. וכרבים פורתמים (אסתר א׳ ג׳ ודניאל א׳ ד׳). ובלשון פרס פרדומים: בן פרת עלי עין. כל עין ראתה את יפיו תעיד עליו כי בן שר וגדול הוא ולו יאתה מלוכה: בנות צעדה עלי שור. כה אמרו הבנות בצעדן על מערכת השיר אשר שרו לכבודו. כמנהג בימים קדמונים. והעד ותצאנה כל הנשים מכל ערי ישראל לשור והמחולות לקראת שאול המלך וגו׳ (ש״א י״ח ו׳): (כג) וימררהו ורבו וישטמהו בעלי חצים. בעל חצים, בעלי לשון הרע כמו חץ שחוט לשונם (ירמיה ט׳ ח׳) לשון המצרים אשר דברו עליו הוות כאמור למעלה (מ״א נ״ה) „ויצעק העם אל פרעה ללחם״ צעקו באזניו חמס על יוסף כי סגר את אוצרות הבר ואין פותח יען כי רעה בלבבו ולמרוד במלך מגמתו: (כד) ותשב באיתן קשתו. איתן, ענינו חזק ומצודת סלעים. כמו איתן מושבך ושים בסלע קנך. ושעורו, כי ישב במקום נאמן ומשם דרך את קשתו להביא בכליותם בני אשפתו בקחתו את כל אשר להם בלחם: ויפזו זרעי ידיו. וזרועי ידיו מזוהבים היו בכתם פז אשר אסף בעד הלחם אשר נתן למו: מידי אביר יעקב. אביר הוא תואר לנשיא הרועים כמו אביר הרועים אשר לשאול (ש״א כ״א ח׳). ואביר יעקב הוא האלהים המפקד את מלאכיו

עץ הזמורה וגו׳ היקח ממנו עץ לעשות למלאכה או אם יקחו ממנו יתד לתלות עליו כל כלי וגו׳ (יחזקאל ט״ו ב׳ ג׳). אבל בבוא הגואל אשר נחכה עליו יתהפך גפן בוקק ישראל לגפן אדרת אשר יאסור האוסר את עירו אליה. והשרקה, שהיא זמורה ארוכה ודקה עוד יותר מגוף העץ גם היא תתעבה עד אשר תעצור כח לאחוז ברסן בן אתונו לבל ילך שובב בדרך לבו. כאמור ועתה לא כימים הראשונים אני לשארית העם הזה נאם ה׳ צבאות, כי זרע השלום הגפן תתן פריה וגו׳ (זכריה ח׳ י״ב): (יג) זבולן לחוף ימים ישכן. זבלון, מורכב מן זב-לון. וענינו כי ילין במקום זובת מים רבים שהוא חוף ימים. וכן הן הכה צור ויזובו מים (תהלים ע״ח כ׳): והוא לחוף אנית. והוא, יסוב על יהודה המלך כי בוא יבוא לחוף אניותיו של זבלון לקחת מס מסחורותיו אשר יביא ממרחק: וירכתו על צידן. על האניות הבאות מצידון רוכלת העמים כאמור דומי יושבי אי סוחר צידון עובר ים (ישעיה כ״ג ב׳): (יד) יששכר חמור גרם. בעל עצם קשה הוא כחמור לעבוד את האדמה: רבץ בין המשפתים. כמו שתרגם יונתן והוא מרבע ביני תחומי אחוי, המה גבולי זבלון ודן. כי כתיב אצל בני יששכר ויהי גבולם יזרעאלה „והכסלות״ (יהושע י״ט י״ח) ונאמר אצל זבלון ושב משריד וגו׳ על גבול „כסלות״ וגו׳ (שם י״ב). נמצא שהיה „כסלות״ המפריד בינו ובין זבלון. וכתיב עוד אצל יששכר ופגע הגבול וגו׳ „ובית שמש״ (שם כ״ב). ונאמר בנחלת הדנים ויהי גבול נחלתם וגו׳ ועיר שמש (שם מ״א) היא „בית שמש״ אשר נקבה בשם כאשר חשבה בין הערים אשר הושיב בהן המלך שלמה נציבים (מ״א ד׳ ט׳). ועין בעין נראה כי הפרידה „בית שמש״ בינו ובין דן, וצדקו דברי המתרגם כי בין תחומי אחיו שכן. ויהיה המשפתים ענינו גדר מזה וגדר מזה. וכן למה ישבת בין המשפתים לשמוע שרקות עדרים (שופטים ה׳ ט״ז): (טו) וירא מנחה כי טוב. ראה כי יסוככו אחיו עליו לבל יוכל האויב קרוב אליו ותהי לאל ידו לשבת במנוחת השקט: ואת הארץ כי נעמה. ואף נחלתו שפרה לו כי ארץ ברוכה היא אשר תוציא פרי רב. ויט שכמו לסבל. לסבול בעול תוצאות המלוכה למען יהיה נקי לביתו ואל יצא בצבא כי יששכר מורכב מן יש-שכר, והכסף יענה את הכל: ויהי למס עבד. לתת מס מתבואתו לאוצר המלך. כאמור וזרעיכם וכרמיכם יעשר (ש״א ח׳ ט״ו): (טז) דן ידין עמו. למען שמו כי נתת הוא, ידין את דין עמו להביאו אל המנוחה ואל הנחלה. וכן כי ידין ה׳ עמו וגו׳ (דברים ל״ב ל״ה): כאחד שבטי ישראל. כאחד מהם. האף כי אחרונה יסע כאמור ונסע דגל מחנה בני דן מאסף לכל המחנות (במדבר י׳ כ״ה): (יז) יהי דן נחש עלי

אגודתם: והנה ידוע כי נפל גורל בני שמעון בתוך נחלת בני יהודה אשר ידיהם רב להם למנוע אותם מבוא בדמים. והלוים מגופצים היו בערי מגרשיהם בין כל ישראל:

יהודה אתה יודוך אחיך. אחרי הוכיחו את הראשונים על פניהם כי אין גם אחד מהם ראוי להיות מלך או כהן, שם פניו אל הנולד אחריהם וישא משלו ויאמר, יהודה שמך נאה לך ואתה נאה לשמך וממעיך יצא מושל כי לגדולות נוצרת ואחיך יודוך יען כי ידך בערף איביך. כאמור ויצא דוד בכל אשר ישלחנו שאול ישכיל וישימהו שאול על אנשי המלחמה וייטב בעיני כל העם (ש״א י״ח ה׳). ישתחוו לך בני אביך. ואחרי מות שאול ובניו יתנו לך כתר מלוכה וישתחוו לפניך כל ישראל כאמור ויבואו כל שבטי ישראל אל דוד חברונה וגו׳ וגו׳ וימשחו את דוד למלך על ישראל (ש״ב ה׳. א ג׳): (ט) גור אריה יהודה. כבר בארנו בסדר מקץ אצל ויזכר יוסף את החלמות אשר חלם להם כי יעקב שהוא מקור הברכה, מטגד השמש יינק. ואשתו עקרת הבית מן הירח השואף את אור השמש. ושנים עשר בניו משנים עשר כוכבי שחק שהם המזלות הנודעים בשמות. ומזלו של יהודה הוא אריה אשר דרכו להיות טורף ואין מציל, והוא לא כן עשה. ועל כן אמר לו יעקב גור אריה אתה, ובכל זאת מטרף בני עלית. כמו שתרגם אונקלס מדין קטלא ברי נפשך סלקתא: כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו. בשכר זה תכרע ותרבץ כאריה וכלביא ואיש לא יהין לגשת אליך להחרידך: (י) לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו. ידוע כי משפחות יעקב שבטים יקראו. וראשיהם מחוקקים. כאמור באר חפרוה שרים וגו׳ במחקק במשענתם (במדבר כ״א י״ח) לבי לחוקקי ישראל (שופטים ה׳ ט׳) וענינו כי לא יפנה אחד השבטים את לבו מאחרי יהודה. ולא יפרד אחד המחוקקים מבין העם אשר ברגליו: עד כי יבא שילה. עד עת יבוא אחיה השילוני להמליך את ירבעם. כאמור הנני קורע את הממלכה מיד שלמה ונתתי לך את עשרה השבטים (מ״א י״א ל״א): ולו יקהת עמים. ולו, וליהודה יקהלו עמים שנית באחרית הימים שהם ימות המשיח. כאמור הנה אני לקח את בני ישראל מבין הגוים וגו׳ ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ וגו׳ ומלך אחד יהיה לכלם למלך ולא יהיו עוד לשני גוים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות וגו׳ ועבדי דוד מלך עליהם וגו׳ (יחזקאל ל״ז כ״א—כ״ד): (יא) אסרי לגפן עירה ולשרקה בני אתנו. על דרך שאמר הכתוב „הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתנות״ (זכריה ט׳ ט׳): והנה ידוע כי עץ הגפן חלש הוא בטבעו כאשר המשיל המושל עליו לאמר מה יהיה עץ הגפן מכל

החללים ויבזו העיר אשר טמאו אחותם וגו׳ וגו׳. ואינם כי אם שמעון ולוי כי כתוב אחריו ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אתי להבאישני ביושב הארץ (כי יאמר יושב הארץ כי למען בצוע בצע שפכתם דם נקיים רצחתם וגם ירשתם): (ו) בסדם אל תבא נפשי. על דרך שאמר הכתוב הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו (עמוס ג׳ ג׳). נפשי, רצוני. כמו אין נפשי אל העם הזה (ירמיה ט״ו א׳): בקהלם אל תחד כבדי. למען כבודי ולא יחל לא אבוא בקהל להם: כי באפם הרגו איש. איש ענינו אנשים. והם כל יושבי שכם. וכן ואיש ישראל נשבע במצפה וגו׳ (שופטים כ״א א׳) ויען איש ישראל את איש יהודה וגו׳ (ש״ב י״ט מ״ד) וכדומיהן: וברצנם עקרו שור. ברצונם, במחשבתם. כי לא בצעו את זממם יען כי עמדו ראובן ויהודה לשטן להם. אבל בחפץ לבבם עקרו שור זה יוסף הנקרא שור על שם מזלו. כאמור „בכור שורו הדר לו״ (דברים ל״ב י״ז) שורו, שור שלו, והוא מזלו. כי רב תבואות בכח שור להשביע נפש שוקקה, ויוסף גם הוא נתן לרעבים לחם ועל כן הדר הוא לו. כאשר הוכחתי בטוב טעם ודעת בפרשת מקץ אצל ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם: ועתה באתי להעיר אזניך כי ידעו המצרים כי רב תבואות בכח מזל שור ויבחרו אותו להם לאלהים. ולמען הפיק ממנו רצון בחרו למו צורה כגילו והשתחוו לשור (אפסוס) אוכל עשב. באמרם כי הוא סולם מוצב ארצה וראשו בשמים ובהשתחויתם לרגליו ינענע להם ראש. ובני ישראל התערבו בגוים וילמדו מעשיהם ככתוב וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי וגו׳ ואת גלולי מצרים לא עזבו וגו׳ ואעש למען שמי וגו׳ ואוציאם מארץ מצרים וגו׳ ואתן להם את חקותי וגו׳ (יחזקאל כ׳. ז׳—י״א). וכמעט קט שבו לכסלם, ויעשו להם עגל מסכה תחת השור אוכל עשב כאמור יעשו עגל בחרב וישתחוו למסכה וימירו את כבודם בתבנית שור אכל עשב (תהלים ק״ו י״ט וכ׳). הנה זאת חקרתיה כן היא: ואתה דע לך כי לא על המסכה לבדה אמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים (שמות ל״ב ח׳) כי אם על הצורה העליונה עם התחתונה גם יחד. והעד כי לא אמרו זה אלהיך בלשון יחיד כי אם אלה אלהיך וגו׳ בלשון רבים. ויען כי התרגלו בעבודה הזאת על אדמת חם לכן דמו בנפשם כי בכח שור נגאלו, וילכו אחר ההבל ויהבלו: ועוד מקום אתי לדבר אודותיו בפרשת כי תשא והיה לבאר מדוע עשו את צלם מסכתם מזהב ולא ממתכת אחר. ומה ענין ויצר אתו בחרט: (ז) ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה. המגרעת תבוא באפם יען כי עז הוא ואין מעצור לרוחם. ובעברתם יען כי קשתה להכות עמים בלי חמלה: אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל. למען התר

כאמור באותו הענין ואעשה שם מזבח לאל הענה אתי ביום צרתי וגו׳ שתרגם שם ״ואעבד תמן מדבחא לאלהא דקבל צלותי ביומא דעקתי וגו׳״. ויהיה בחרבי ענינו תפלה הקורעת את רוע הגזרה. ובקשתי ענינו בקשה כאילו נקוד ובְקָשָׁתִי. והורהו בזה כי כבר לקחו חלקם כאשר היה למו נפשם לשלל:

מט (א) ויקרא יעקב אל בניו. כי היו נסוגים אחור בעת דברו עם יוסף באמרם אולי דבר סתר לו: ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם. ואגידה לכם דברי נביאות מהקורות אתכם: באחרית הימים. כאשר יבנה ויכונן בית ישראל ותהיה הבכורה ליוסף והמלכות ליהודה: (ב) הקבצו ושמעו בני יעקב. כי אדבר באזניכם סבת הדבר למען לא תשימו אשם נפשי כי אבכר את יוסף בן רחל האהובה על פני ראובן בן לאה השנואה: (ג) ראובן בכרי אתה. בכור אמתי אתה לי. ולא כבכורי רחל בלהה חלפה אשר רק בכורי אמותם המה: כחי וראשית אוני. כחי, זרעי. כי הזרע הוא מטיב הכחות. וראשית אוני, ראשון לבני. וכן כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה (דברים כ״א י״ז): יתר שאת. רוב מנין בנשיאת ראש בני ישראל יאות לך: ויתר עז. ורוב בנין בית המלכות כאמור ויתן עוז למלכו (שמואל א׳. ב׳ י׳): (ד) פחז כמים אל תותר. אולם יען נחפזת לרוץ אחרי תשוקתך כמים שוטפים לכן אל יהי לך מותר: כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה. משכבי לשון רבים. המה הכרים והכסתות אשר שכב אביך עליהם. והעד, כל משכבי הפכת בחליו (תהלים מ״א ד׳). כי מהפכים את רפידת החולה למען ישכב וערבה שנתו ולא את ערשו ערש דוי: יצועי, אין ענינו ערשי כאשר חשבו רבים, כי אם שם נרדף הוא למשכבי שענינו דברים הנרפדים. והעד, אם אעלה על ערש יצועי (שם קל״ב ג׳). ומזה שק ואפר יצע לרבים (אסתר ד׳ ג׳) וכדומיהן: וראוי להיות נקוד פה יְצוּעֵי עם צרי תחת העין כמו ובחללו יְצוּעֵי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף (דה״א ה׳ א׳). ועל ידי הנקודה הקטנה הזאת תעלה ארוכה למאמר הזה אשר נלאו המבארים לרפאות את שברו. ולא תוסיף תתפלא בו מרוע אמר עלה בלשון נסתר ולא עליתי כמדבר בעדו. כי המאמר כלו לשון נסתר הוא. ומשם בארה. כי עלית משכבי אביך (המה הכרים והכסתות). אז חללת יְצוּעֵי (את המצעות). עלה (אשר עלה אביך עליהם): (ה) שמעון ולוי אחים אחים בעצות רעות, ולא להם יאתה לנחל את כבורו: כלי חמס מכרתיהם. מכרתיהם, מלשון מכר. כי עשו מקנה וקנין עם הכלים אשר בזזו בעיר שכם. כאמור (למעלה ל״ד כ״ז—כ״ט) בני יעקב באו על

בארץ יהודה. כי יבואו למולך, וברגע אחד תגיעו שמה אתה והם, האף אמנם כי רחוק אתה מצלצח יותר מהם, ויהי למופת: והנאמר קול ברמה נשמע וגו׳ (ירמיה ל״א י״ד), ענינו כמו שתרגם יונתן „קול במרום עלמא אשתמע״ ולא כדעת הרמב״ן ז״ל שענינו בעיר ששמה רמה: ולא אפונה כי כתב הרב את דבריו אלה כל עוד חשב כי כברת ארץ ענינו מהלך רב, כאמרו בפרשת וישלח וזה לשונו. והנכון מה שחשב בו ר׳ דוד קמחי כי הכ״ף (של כברת) לדמיון, ואיננה שרשית, ומוצא המלה היו לברות למו ותברני לחם ענין אכילה מועטת בבקר ופירושה שיעור מהלך ארץ מן הבוקר עד לעת האוכל כי כן שערו כל הולכי דרך. עכ״ל: ובבואו לארץ ישראל ולמראה עיניו שפט שב ונחם. ובכבודו ובעצמו רשם בגליון ספרו לאמר „זה כתבתי תחלה, ועכשיו שזכיתי ובאתי אני לירושלים שבח לאל הטוב והמטיב ראיתי שאין מן קבורת רחל לבית לחם אפילו מיל והנה הוכחש הפירוש הזה וגם דברי מנחם אבל הוא שם מדת הארץ כדברי רש״י״. עכ״ל: ומי חכם ולא יבין את זאת כי נחם גם על אלה דבריו האחרונים אשר בקנה אחד יעלו עם הראשונים ועורר עליהם בשולי היריעה והמעתיק השמיטם ומידו זאת לנו: (ח) וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה. ראה אנשים עומדים לפניו ולא הכיר את תמונתם כי כבדו עיניו: (ט) בני הם אשר נתן לי אלהים בזה. בזה, במקום הזה לפני בואך הנה. ולא מאלה אשר הולדתי אחריהם: (י) ועיני ישראל כבדו מזקן ולא יוכל לראות. ביאור הענין המדובר הוא, כי על כן שאל אודותם מי הם, יען כי כבדו עיניו ולא יכל להבחין בין צורה לצורה: (יב) ויוצא יוסף אתם מעם ברכיו. כי הוריד יעקב את רגליו למטה ממטתו והחזיקם בין ברכיו כאמור ויכל יעקב לצות את בניו ויאסף רגליו אל המטה (בראשית מ״ט ל״ג): (טו) ויברך את יוסף. את בית יוסף: (טז) הוא יברך את הנערים. את אלה הנצבים בזה: ויקרא בהם שמי ושם אבתי אברהם ויצחק וגו׳. תחת אשר עד כה נקראו בני אסנת בת פוטי פרע כהן און יקראו בני אברהם יצחק ויעקב: (כא) והיה אלהים עמכם. כאשר הבטיחני לאמר אנכי ארד עמך מצרימה (שם מ״ו ד׳): והשיב אתכם אל ארץ אבתיכם. כאמרו (שם) ואנכי אעלך גם עלה: (כב) ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך. שכם, ענינו חלק. שיהיה לך פי שנים כמשפט הבכורה. וכן אחלקה שכם (תהלים ס׳ ט׳). וכדומה לו במקרא: אשר לקחתי מיד האמורי. יסוב על אחיך. ושעורו אשר לקחתי ופדיתי אותם מיד האמרי: בחרבי ובקשתי. כמו שתרגם אונקלס „בצלותי ובבעותי״. כי התפלל ובקש עליהם רחמים לבל תהי בם יד האמורי.

ראש המטה. מטה שנאמר אחריו ויהי אחר הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חלה מישרים נשפוט כי בעת השביע יעקב את יוסף לא חלה עדנה את חליו. ואם כן אפוא המטה האמורה בזה אין ענינה ערש דוי כי אם כסא ארוכה ורחבה העשויה להסב עליה כמנהג בארצות הקדם. והעד מטות זהב וכסף (אסתר א׳ ו׳) והמן נפל על המטה (שם ז׳ ח׳) ובלע״ז (דיוואן) בשם תקרא. ועל ראש המטה הזאת נשען יעקב בעת השתחוה אל יוסף והודה לו על הבטחתו הטובה. והקים בזה את חלומו והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי. כאמור ואביו שמר את הדבר:

מח (ב) ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף בא אליך. מי הגיד דבריו ליעקב, יוסף בכבודו ובעצמו. כי כבדו עיני אביו מראות ולא הכירוהו: (ו) ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו. אשר הולדת, לדעת המפרשים הוא עבר במקום עתיד וענינו אשר תוליד, או אם תוליד. ולדעתי אין המקרא יוצא מידי פשוטו ובאמת הוליד בנים אחרי שנות הרעב ורק יען עתדו לרשת עם אחיהם אשר נקרא שמם עליהם לכן לא הזכירם הכתוב: (ז) ואני בבאי מפדן מתה עלי רחל וגו׳ ואקברה שם בדרך אפרת וגו׳. רש״י ז״ל כתב וזה לשונו, וידעתי שיש בלבך עלי, אבל דע לך שעל פי הדבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבוזראדן והיו עוברים דרך שם יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים שנאמר קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה והקב״ה משיבה יש שכר לפעולתך וגו׳ ושבו בנים לגבולם. עכ״ל: והרמב״ן ז״ל בקש למצוא הפתח לאלה הדברים וישא משלו ויאמר וצריך על כל פנים שיהיה רמז במקרא לטעם הזה שאמר באגדה זו. ושמא זהו מה שאמר הכתוב מתה עלי רחל בדרך ואקברה שם כלומר בדרך אשר יעברו בה בניה מתה ושם קברתיה לטובתה כי היא לא מתה בדרך רק ברמה שהיא עיר בארץ בנימין ושם נקברה אבל בדרך של עתיד מתה והכתוב לא יפרש בעתידות רק ירמוז בהם. עכ״ל: והאמת יורה דרכו כי בחלקו של יהודה מתה וגם נקברה ולא בחלקו של בנימין. כאשר יעיד הכתוב אשר לפנינו וכאמור באר היטב ויהי עוד כברת ארץ לבוא אפרתה ותלד רחל וגו׳ ותקבר בדרך אפרתה הוא בית לחם (שם ל״ה ט״ז וי״ט) וכתוב מפורש ואתה בית לחם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה (מיכה ה׳ א׳): ומה דכתיב בלכתך היום מעמדי ומצאת שני אנשים עם קבורת רחל בגבול בנימין בצלצח (ש״א י׳ ב׳) ענינו, בלכתך היום מעמדי מעיר רמה (מקום מושב שמואל) ותעבור דרך צלצח תפגע שם שני אנשים אשר המה בעת עם קבורת רחל אצל בית לחם אשר

וגו׳. וכאשר שאלוהו פרעה לאמר כמה ימי שני חייך השיבו כי ימיו ימי „גרות״ היו לו, וימי מנוחתו מעטים המה ולא השיגו את ימי מנוחת אבותיו אשר גם המה „גרים״ היו. ואמר אבותי בלשון רבים כי מלפנים גרו שמה אברהם ויצחק גם יחד כאמור ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים (למעלה כ״א ל״ד) והימים הראשונים לא יפלו: (יא) במיטב הארץ בארץ רעמסס. במיטב הארץ היא גשן אשר נקראה אחר כן „רעמסס״ על שם רעמסס אשר קם על אדוניו מלך מצרים ויתקשר עליו וימלוך תחתיו כאשר נבאר בטוב טעם ודעת בפרשת ואלה שמות אצל ויקם מלך חדש וגו׳ ויבן ערי מסכנות לפרעה את „פיתם ואת רעמסס״:

פרשת ויחי

(כח) ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה. ראוי לעורר כי בהיות יוסף בן שבע עשרה שנה נעלם מעיני אביו ויתאבל עליו באמרו אך טרוף טורף. ויעקב הלך בדרך כל הארץ ככלות שבע עשרה שנה אחרי ראותו שנית את פניו ויתאבל גם הוא עליו. וצדקו חז״ל באמרם אלה תלדות יעקב יוסף כל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף: (כט) שים נא ידך תחת ירכי. למען תזכור כי מחלצי יצאת, ועל ידי כן ועשית עמדי חסד ואמת. אמת, מגזרת אמונה, וראוי בתשלמו אמנת ונפלה נו״ן ל״פ כמו תת מן תנה. וחסד המחובר אל אמת הוא חסד אמתי אשר יכון לעד. אבל חסד העומד לבדו הוא מסבות יתהפך. והעד אעשה חסד עם חנן בן נחש כאשר עשה אביו עמדי חסד (ש״ב י׳ א׳). וזה שאמרו חז״ל חסד ואמת הוא חסד שעושין עם המתים שאינו מצפה לתשלום גמול: אל נא תקברני במצרים. כי לא אמצא מנוח לי באדמה טמאה: (ל) ושכבתי עם אבתי ונשאתני ממצרים וקברתני בקברתם. ושכבתי, כאשר אשכב ואישן שינת המות. עם אבותי, כאבותי. וכן עם מלכים ויועצי ארץ. (איוב ג׳) שענינו כמלכים ויועצי ארץ. והעד וישכב דוד עם אבותיו ויקבר בעיר דוד (מ״א ב׳ י׳) שהקדים השכיבה לקבורה. וכמוהם רבים: (לא) וישתחו ישראל על

דינה איננה אסנת אשת יוסף ובסוד פקודי יוצאי ירך יעקב באה נפשה והחשבון השבון צדק הוא. והמשכיל יבין:

(כו) כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה וגו׳ ששים ושש. אחרי חשבו שלשים ושלש נפש ללאה ושש עשרה לזלפה וארבעה עשר לרחל ושבעה לבלהה שהם שבעים נפש. ינכה מהם את אלה אשר היו במצרים לפני בואו שמה. ויאמר כי הבאים אתו גם יחד לא היו כי אם ששים ושש: (כז) ובני יוסף אשר ילד לו במצרים נפש שנים כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים. ואם תאמר הלא עוד לא יעלה בידנו כי אם ששים ושמנה. והנשארים איפה הם. לכן הולך הכתוב ומבאר ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורת לפניו גשנה. כי הלך יעקב לאט עם המחנה אשר אתו ואת יהודה שלח להעבירו למען הודיע ליוסף כי הולך הוא ובא יבא גושנה לא יאחר: ויבאו ארצה גשן. וימצאו שמה את יהודה ואת יוסף ויחדיו היו תמים: והנה מן הנכון היה לו לאמר ובני יוסף אשר ילדה לו במצרים נפש שנים ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף וגו׳ כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים. ורק למען שלב את הענין איך הלך יוסף להקביל פני אביו ואיך נדברו יחדיו הפריד בין הדבקים: (ל) ויאמר ישראל אל יוסף אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי. הפעם אשר ראות פניך עוד לא פללתי אמותה מרוב רגשות לבבי:

(לד) בעבור תשבו בארץ גשן כי תועבת מצרים כל רעה צאן. האף כי גברה יד המצרים על יושבי ארץ גשן ויהיו להם לעבדים בכל זאת לא הלכו בדרכיהם לתעב את רועי הצאן:

מז (ט) ויאמר יעקב אל פרעה ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה מעט ורעים היו ימי שני חיי ולא השיגו את ימי שני חיי אבתי בימי מגוריהם. ככר בארנו אצל אל תרד מצרימה שכן בארץ אשר אמר אליך „גור" בארץ הזאת (למעלה כ״ו ב׳) כי חפץ יצחק לרדת מצרימה „ולגור" שם למען יתחילו ממנו ימי „הגרות" אשר אמר ה׳ לאברהם בברית בין הבתרים. וה׳ הבטיחהו כי הימים אשר ישכון בארץ פלשתים גם כן לימי גרות יחשבו לו יען כי הפלשתים ממעי מצרים יצאו כאמור ומצרים ילד את לודים וגו׳ ואת פתרסים ואת כסלחים אשר משם יצאו פלשתים (למעלה י׳ י״ג וי״ד). ויעקב אשר עיניו מרחוק צפו כאמור האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים, ראה את התלאה אשר תמצא את בניו בימי ענים ומרודם ויירא לרדת מצרימה ככתוב למעלה מ״ו ג׳ ויאמר אנכי האל אלהי אביך (אלהי יצחק אביך אשר ממנו התחילו ימי הגרות. ועל כן) אל תירא מרדה מצרימה

תאר מלך ישראל את אלישע הנביא בשאלתו האכה אכה אני (מ״ב ו׳ כ״א): **ולאדון לכל ביתו.** נגיד ומצוה על כל השרים ועבדי המלך: **ומשל בכל ארץ מצרים.** מושל על העם: (יא) **פן תורש אתה וביתך וכל אשר לך.** פן תורש, אולי תתרושש אתה עם כל הנלוים אליך כי ימותו צאנכם ובקרכם מאפס מרעה כאמרו לגור בארץ באנו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך (רע״ס): (יב) **והנה עיניכם ראות ועיני אחי בנימין כי פי המדבר אליכם.** אליכם, לטובתכם. ועניינו הלא תראו ותבינו כי את אשר אדבר במו פי, למענכם ולא למעני הוא. ועליכם נטל למהר ולהחיש מעשיכם טרם יגיעו הימים אשר תאמרו אין לנו חפץ במו: (יג) **והגדתם לאבי את כל כבודי במצרים.** את הכבוד אשר יתנו לי: **ואת כל אשר ראיתם.** ואת סגלות המלכים אשר ראיתם באוצרותי: (טו) **וינשק לכל אחיו ויבך עליהם ואחרי כן דברו אחיו אתו.** כי עד כה לא האמינו כי פיו ולבו שוים:

מו (טו) **אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש.**

ובמספר שמות לגלגלתם אי אתה מוצא זולתי שלשים ושנים. ואמרו חז״ל כי יוכבד בת לוי נולדה בין החומות ועמה נשלם המנין. והראב״ע התחזק בכל עוז להוכיח במישור כי לא נולדה יוכבד כי אם ימים רבים אחר כן. ויתתור לשוב היבשה ולמצוא חשבון באמרו כי יעקב בעצמו בין הפקודים היה. והיא לא תצלח. כי כתוב מפורש (בפסוק כ״ו וכ״ז) כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו וגו׳. ונשנה (שמות א׳ ה׳) ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש: והנכון בעיני הוא כי ילדה דינה בת לשכם בן חמור ויחדיו היו תמים ורק מפני הכבוד לא פרשה הכתוב. והעד כי לא נאמר ודינה בתו כמו שנאמר ושרח אחותם (למטה פסוק י״ז) כי אם ואת דינה בתו, וכל את לרבות כאשר דרש שמעון העמסיוני ואמרי לה נחמיה העמסיוני (קדושין נ״ז ע״א). ועל דינה ובתה גם יחד יאמר הכתוב „ובנותיו" בלשון רבים. והוא אמת וצדק: ואם תאמר הלא לדעת יונתן ב״ע והפרקי דר״א אסנת אשת יוסף בת דינה היתה ונקראה בת פוטי פרע על אשר נתגדלה בביתו ותהי לו לבת וכתוב הדר הוא מלבד נשי בני יעקב. אף אני אשיב אמרי לך כי הם קראו „אסנת" וגם „אנסת" כמו כבש כשב שמלה שלמה, והוציאו משם „אנסת" כי נולדה מאנוסה ידועה והיא דינה בת יעקב. ונאלצו לאמור כי שלחה אביה למרחוק לגור להצילה מידי אחיה אשר בקשו להמיתה למען הסיר חרפה ממשפחתם אחר אשר חרדו עליה את החרדה הגדולה הזאת. ואני בתומי אלך בעקבות הפשט ואקרא את השם כתיבתו, ועל דרכי יגיה אור כי בת

ברעה שאלה. כי אמות מרוב צער. והוא הפך ואתה תבוא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה: (ל) ועתה כבאי אל עבדך אבי והנער איננו אתנו ונפשו קשורה בנפשו. ועתה אם גם אנכי אשר עשיתי פירוד בין הדבקים אבוא בתוך הבאים אל עבדך אבי בלעדו. והיה כראותו כי אין הנער ומת. ימות טרם ישאל את פינו מה הגיע אליו אם מת נשבה או נשבר: והורידו עבדיך את שיבת עבדך אבינו ביגון שאלה. נורידהו קבר ביגון אשר אנכי סבותי לו: כי עבדך ערב את הנער מעם אבי וגו׳. ולולי ערבתי בעדו לשמרו בדרך ולהשיבו אליו לא נתנוהו לרדת אתנו: (לג) ועתה. אשר אנחתי ממך לא נסתרה, אחלה פניך ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדני והנער יעל עם אחיו. וחסד גדול תעשה עמי בזה. כי איך אעלה אל אבי והנער איננו אתי פן אראה ברע אשר ימצא את אבי. היא הרעה אשר תמצאהו בגלל ערובתי:

מה (א) ולא יכל יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו. אחרי שמעו כי חיי אביו בו תלואים, לא יכל להתחזק ולעצור במקורי עפעפיו לבל יזלו דמעות לעיני האנשים אשר עמרוהו. והוא הפך וירחץ פניו ויצא ויתאפק האמור למעלה (מ״ג ל״א): ויקרא הוציאו כל איש מעלי. למען לא יהיה נאלץ לבכות לעיניהם כנער ורך לבב: (ג) אני יוסף העוד אבי חי. הכי באמת חי הוא כאשר אמרתם, או הגדתם זאת למען איטיב לכם בעבורו וחיתה נפשכם בגללו: ולא יכלו אחיו לענות אתו כי נבהלו מפניו. נבהלו רגע בחשבם כי יזכור למו את אשר עשו לו וישכח כי אב אחד לכלם ועל כן יאמר אבי ולא אבינו: (ד) ויאמר יוסף אל אחיו גשו נא אלי. הקריאה לגשת היא אות סליחה ומחילה, כמו השטת שרביט הזהב אצל מלכי מדי ופרס: ויאמר אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אתי מצרימה. האף כי מכרתם אותי מצרימה בכל זאת אחיכם אני ואת ברית שלומי מאתכם לא אסור: (וכבר בארנו בפרשת וישב כי המדינים אשר העלוהו מן הבור הם מכרוהו לישמעאלים אשר הורידו אותו מצרימה, ולא אחיו. אולם יען כי שמע בבור את קול יהודה דובר אל אחיו לאמר מה בצע וגו׳ לכו ונמכרנו לישמעאלים. לכן חשב בלבו כי במצותם עשו המדינים את כל המעשים האלה ולא מלבם): (ה) ועתה אל תעצבו. על המעשה אשר עשיתם: ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אתי הנה ובאתם להשתחות לי: כי למחיה שלחני אלהים לפניכם. להחיותם ולהטיב אתכם שלחני ולא להשתרר עליכם: (ח) וישימני לאב לפרעה. נביא למלך שמני. כאמרו אחרי הודיע אלהים אתך את כל זאת וגו׳. וכן

פרשת ויגש

מד (יח) ויגש אליו יהודה ויאמר. אחרי שמעו כי חפץ חסד הוא לבלתי קחת לעבד לו כי אם את זה אשר נמצא הגביע בידו נגש אליו ויאמר: בי אדני. אחלה פני אדוני: ידבר נא עבדך דבר באזני אדני. הרשיני נא לדבר דבר אמת ונכון לבוא באזניך: ואל יחר אפך בעבדך. על אשר הרהבתי בנפשי עוז לגשת אליך כי אירא מחרון אפך, יען כי כמוך כפרעה. וחמת מלך מלאכי מות: (יט) אדני שאל את עבדיו לאמר היש לכם אב או אח. מפני הכבוד אמר לו כי שאלם על ככה האף כי באמת לא שאלם כי אם סבב פני הדבר להציל מפיהם את אשר חפץ לדעת כאשר בארנו בפרשת מקץ: (כ) ונאמר אל אדני יש לנו אב זקן וילד זקנים קטן ואחיו מת. מת, נחשבהו עתה כמת, כי חפשנוהו ולא מצאנוהו: ויותר הוא לבדו לאמו ואביו אהבו. הדברים האלה לא יזכרו ולא יפקדו בסדר האמור כי דרך הכתוב הוא לקצר במקום אחד ולהאריך למעניתו במקום אחר כאשר עוררנו למעלה: (כא) ותאמר אל עבדיך הורדהו אלי ואשימה עיני עליו: (כב) ונאמר אל אדני לא יוכל הנער לעזב את אביו ועזב את אביו ומת: (כג) ותאמר אל עבדיך אם לא ירד אחיכם הקטן אתכם לא תספון לראות פני. אפס קצה המסופר בזה תראה במקום אשר ידובר בו וכלו לא תראה. אולם בין תבין מן המעט אשר לפניך כי בעת אשר אמר יוסף אל אחיו „את האלהים אני ירא״ אמרו לו הנה כי בן יבורך גבר ירא ה׳ לבל יקשה לשאול להביא אליו את הקטן כי הוא מן האמונים עלי תולע ובעזבו את אביו ימות. והוא השיבם כי בלכתו עם אחיו גם יחד לא ישים לבו על אשר עזב את אביו ובוא יבוא בשלום למחוז חפצו. והבטיחם לשים את עין חמלתו עליו לדבר אתו רכות למען לא יחרד לרגעים. וכאשר הפצירו בו שנית על ככה אמר להם אל תפגעו בי כי אחת דברתי ולא אשנה ואם לא ירד אחיכם הקטן אתכם לא תוסיפון לראות פני: (כט) ולקחתם גם את זה מעם פני וקרהו אסון. האסון יקרהו בגלל אשר תקחוהו מעם פני, כי לא נסה להיות בלעדי: והורדתם את שיבתי

האסרו. כמאמר תשכו: ויבחנו דבריכם האמת אתכם. אם אמת דברתם כי נאבד מכם אחד ובגללו הלכתם אל בתי הזונות: ואם לא חי פרעה כי מרגלים אתם. ואם לא יבוא אחיכם הקטן אלי הנני נשבע בחיי פרעה כי למען רגל את הארץ הלכתם אל המנאפות ולא לבקש את אחיכם אשר אמרתם כי נאבד לכם: (כא) ויאמרו איש אל אחיו. זה שמעון ולוי כאמור שמעון ולוי אחים. אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו וגו׳. טעם מלת אבל, כי חפשו שאר בני יעקב את דרכיהם וחקרו מדוע עשה ה׳ להם ככה, ולא מצאו עון בנפשם. ויענו שמעון ולוי ויאמרו אמת כי חפים אתם מפשע אבל אנחנו אשמים כי ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ואטמנו את אזננו משמוע לקול צעקתו: על כן באה אלינו הצרה הזאת. ובשלנו הסער הגדול הזה גם לכם: (כב) ויען ראובן וגו׳. וגם דמו הנה נדרש. טעם מלת וגם. כי לא את צרת אחינו לבד יזכור ה׳ כי אם גם את דמו ידרוש. כי בלי תפונה מת מקוצר רוח ומעבודה קשה ועל כן בקשנוהו ולא מצאנוהו: (כד) ויקח מאתם את שמעון. כי ראה את רגשת לבבו בהתנחמו על הרעה אשר גמלוהו: (כז) ויפתח האחד את שקו וגו׳. האחד בה״א ידיעה הוא לוי אשר התודה על חטאתו ונשאר יחידי משמעון אחיו: (לו) אתי שכלתם. על ידכם הנני שכול: יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו. כמו שתרגם יונתן, יוסף אמרתון חיותא בישתא אכלתיה ושמעון אמרתון מלכא דארעא כפתיה וית בנימין בעיין אתון למיסב: עלי היו כלנה. עלי ולא עליכם היו כל הצרות האלו, כי לא יכאב לבכם עלי ובצרותי לא יצר לכם. על יוסף קמתם כאיש אחד לנחמני. (כאמור בראשית ל״ז ל״ה). ועל שמעון ובנימין בנחת היו דבריכם לאמור ויאמר לנו האיש וגו׳ אחיכם אחד „הניחו אתי״ (ברצון טוב) וגו׳ „והביאו״ (ברצון טוב) את אחיכם הקטן אלי וגו׳ (למעלה פסוק ל״ג ל״ד): (לח) ויאמר לא ירד בני עמכם וגו׳. אתם לבדכם תרדו ולא הוא כי אין אונס להביאהו עמכם:

מג (ג) ויאמר אליו יהודה לאמר. לא ברצון וחפץ לבבנו נבקש להוריד את אחינו אתנו כאשר אמרנו לך למען הסיר עצב מלבך, כי אם העד העד בנו האיש לאמר לא תראו פני בלתי אחיכם אתכם. ואנוסים אנחנו על פי הדבור:

גור אריה. דן, נחש ושפיפון (סרטן). גד, גדי (והוא טלה). יוסף, שור כאמור וברצונם עקרו שור (למטה מ״ט ו׳), וכאמור בכור שורו הדר לו (דברים ל״ג י״ז) שורו, שור שלו, הוא מזלו. כי רב תבואות בכח שור. וזה ענין והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי (למעלה ל״ז ט׳) כי יכרעו ברך לפני להעניק להם מתבואות שור אחרי אשר יבוא רזון במשמני אלומותיהם ואלומתי תהיה מלאה וטובה כדברי החלום הראשון והנה תסובינה אלמתיכם ותשתחוין לאלמתי (שם ז׳):
ויאמר אלהם מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם. ערות הארץ, הִנֵּה הזונות אשר דעתן קלות עליהן להודיע לעוגביהן את מבואי הארץ ובמה תוכל להכבש. וכן היה המנהג בימים קדמונים. והעד וישלח יהושע בן נון מן השטים שנים אנשים מרגלים חרש וגו׳ וילכו ויבאו בית אשה זונה ושמה רחב וישכבו שמה (יהושע ב׳ א׳): ואם אמנם הבין יוסף דרכם כי למען חקור עליו איהו ובמה יוכלו לפדותו הלכו אל בתי הזונות, בכל זאת עת מצוא היתה לו להתעולל עליהם כי רוח אחרת עמם: (י) ויאמרו אליו לא אדני. לא כן הוא כאשר אמית: ועבדיך באו לשבר אכל. ורק לתכלית זה באנו הלום: (יא) כלנו בני איש אחד נחנו כנים אנחנו. כנים, חושבים אנחנו את דרכנו לבלתי לכת בדרך עקש למען כבוד אבינו ולא יחל כי בני איש אחד אנחנו. וכן כי שאל נא לדור ראשון וכונן לחקר אבותם (איוב ח׳ ח׳): לא היו עבדיך מרגלים. ומעולם לא היינו מרגלים. ומה גם עתה אשר יכבד הרעב עלינו: (יב) ויאמר אלהם לא. אינכם חושבים את דרככם כאשר אמרתם כי ערות הארץ באתם לראות. כי על כן הלכתם לראות את הזונות ואין דרך מכובדים לבוא בצל קורתן: (יג) ויאמרו. ואחרי רואם כי ירע דרכם לנגדו ויפול עליהם חטא לא חטאו, פתחו את פיהם ואמרו שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד בארץ כנען והנה הקטן את אבינו היום והאחד איננו. ובגלל האחד אשר איננו הלכנו אל בתי הזונות לחקור עליו איהו: (יד) ויאמר אלהם יוסף הוא אשר דברתי אלכם לאמר מרגלים אתם. כי בתחלה אמרתם כי בני איש אחד אתם ולא הגדתם לי כי יש לכם את אחר זולתכם ועתה תאמרו כי שנים עשר אחים אתם והאחד איננו והקטן את אביכם היום: (טו) בזאת תבחנו. אם הגדתם לי נכונה הפעם: חי פרעה אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה. סבב פני הדבר למען יוכל לראות את בנימין אחיו בן אמו: (טז) שלחו מכם אחד. ברו לכם אחד מכם אשר ילך ויקח את אחיכם. ויקח, ויביא. כמו קחם נא אלי ואברכם: ואתם. הנותרים.

זרעי ידיו: ויחזק הרעב בארץ מצרים. כי אכלו את לחמם במשקל: (נז) וכל הארץ באו מצרימה לשבר אל יוסף וגו׳. פה יתחיל הספור מה הסב את אחי יוסף לרדת מצרימה:

מב (א) וירא יעקב כי יש שבר במצרים. וירא, וישמע. וכן וכל העם ראים את הקולת (שמות כ׳ י״ח): למה תתראו. כמו שתרגם אונקלס למה תתחזון. כי נשאו שכניהם את עיניהם עליהם להורותם את הדרך ילכו בו להביא טרף לנפשם והם היו מתעצלים: (ב) ויאמר הנה שמעתי כי יש שבר במצרים. נראה כי השיבו אותו דבר לאמר כי לא ידעו אנה יפנו ואנה ילכו, ויאמר להם כי שמע כי יש שבר במצרים: רדו שמה ושברו לנו משם ונחיה. ונחיה, ואז נחיה: ולא. ואם לא תעשו כן. אזי נמות. כי תם הלחם: (ג) וירדו אחי יוסף וגו׳. אחי יוסף, ולא בני יעקב קראם מלמד שהיו מתחרטים במכירתו ונתנו לבם להתנהג עמו באחוה ולפדותו בכל ממון שיפסקו עליהם (בב״ר): (ז) וירא יוסף את אחיו ויכרם. הכירם בכלל אבל לא הכיר את כל אחד מהם בפרט: ויתנכר אליהם. שנה את טעמו והעמיד מליץ בינו ובינם למען לא יכירוהו: וידבר אתם קשות. למען חקור מהם את אשר אותה נפשו לדעת כאשר יתבאר: ויאמר אלהם מאין באתם. מאין אתם לא אמר להם כי אם מאין באתם יען כי נודע לו כי שטו ברחובות קריה ודרשו אחר משכנות הזונות טרם באו אליו כאשר יוכיחו הכתובים הבאים: ויאמרו מארץ כנען לשבר אכל. בדרך ישר הלכנו הנה מארץ כנען ולא סבבנו בלכתנו. ומגמתנו לשבר אכל: (ח) ויכר יוסף את אחיו. הכיר את כל אחד מהם במראה ובקול: והם לא הכרהו. כי דבר אתם על ידי מליץ ולא השמיע את קולו. וגם לא חשבו ולא עלתה על לבם כי תחת עבד ימלוך:

(ט) ויזכר יוסף את החלמות אשר חלם להם. להם, למענם ולטובתם. כאמרו כי למחיה שלחני אלהים לפניכם: והנה ידוע כי צבאות השמים השמש והירח עם שנים עשר הכוכבים הנקראים מזלות יפעלו על צמחי האדמה כאמור וממגד תבואת שמש וממגד גרש ירחים (דברי׳ ל״ג י״ד) וכן התקשר מעדנות כימה או מושכות כסיל תפתח התוציא מזרות בעתו וגו׳ (איוב ל״ח ל׳ ול״א). ויעקב שהוא מקור הברכה כאמרו ברכת אביך גברו על ברכת הורי (למטה מ״ט כ״ו) ממגד השמש ינק. וזה סוד ויזרח לו השמש כאשר עבר את פנואל (למעלה ל״ב ל״ב). ואשתו עקרת הבית מן הירח השואף את אור השמש. ושנים עשר בניו משנים עשר כוכבי שחק המה המזלות. וזה ענין דרך כוכב מיעקב (במד׳ כ״ד י״ז) ועל שמות הכוכבים האלה נקראו מקצת בניו בשמותם עלי אדמות. יהודה

ואנכי היום רך ומשוח מלך (ש״ב ג׳ ל״ט) ובלשון החכמים „ריכא״. כמובא (ב״ב ד׳ ע״א) מאי „ריכא״ מלכותא. ובלשון רומי „ריכס״. והאשכנזים יקראו למדינת מלכותם בשם „רייך״. ושרש כלם „רך״. ויפה תרגמו אונקלס ואבריזו קדמוהו דין אבא למלכא: ונתן אותו על כל ארץ מצרים. יתכן לחשוב כי גם הדברים האלה קראו לפניו להודיע לכל כי מושל ארץ הוא וייראו מלפניו: (מה) ויתן לו את אסנת בת פוטי פרע כהן און וגו׳. הרשב״ם אמר כי לפי הפשט פוטיפר אינו פוטי פרע. עכ״ל. ויתכנו דבריו. כי יקשה לחשוב כי עלה פוטיפר שר הטבחים (שעניננו שר המבשלים כאשר בארנו במקומו) אל הכהונה הזאת אשר לא נסה, וכי לא מצא פרעה אשה בכל הארץ לתתה אל משנהו זולתי בתו של זה אשר השביעו רוש והרוהו לענה להיות אסיר בור ימים רבים על לא חמס בכפו ותפלתו זכה:

ויצא יוסף על ארץ מצרים. יצא שמעו בכל הארץ מענין ויצא שם דוד בכל הארצות (דה״א י״ד י״ז): (מו) ויצא יוסף מלפני פרעה ויעבר בכל ארץ מצרים. למען תחזינה עיניו את תבואות הארץ: (מח) ויתן אכל בערים. בערי המדינה: אכל שדה העיר אשר סביבתיה נתן בתכה. כי צר היה המקום בעיר הבירה מהכיל את כל תבואות הארץ. כאמור בפסוק השני ויצבר יוסף בר כחול הים הרבה מאד עד כי חדל לספור כי אין מספר: (נ) וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב. שהיא לפני בוא יעקב מצרימה כאמור (למטה מ״ח ה׳) ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים וגו׳: (נא) כי נשני אלהים את כל עמלי. נשני, השכיחני. את כל עמלי אשר עמלתי בבית פוטיפר ובבית הסוהר: ואת כל בית אבי. אשר מידם היתה זאת לי: (נד) ויהי רעב בכל הארצות. בארצות הקרובות: ובכל ארץ מצרים היה לחם. כי נתן יוסף אוכל בערים כאמור למעלה: (נה) ותרעב כל ארץ מצרים. כי לא פתח יוסף את בתי אוצרותיו להשביעם רצון: ויצעק העם אל פרעה ללחם. צעקו באזניו חמס על יוסף כי סגר את אוצרות הבר ואין פותח ויאמרו כי רעה בלבבו ולמרוד במלך מגמתו. וזה ענין „וימררוהו ורבו וישטמהו וגו׳״ כאשר נבאר בסדר ויחי: ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו. כי מצאתי את לבבו נאמן לפני: (נו) והרעב היה על פני כל הארץ. הכרת פניהם ענתה בם כי נפשם ברעב תתמוגג: ויפתח יוסף את כל אשר בהם. פתח את כל האוצרות אשר בהם בר: וישבר למצרים נתן להם את לחמם במחיר למען השיב גמולם על אשר הלשינו עליו כאשר נבאר אצל „ותשב באיתן קשתו ויפזו

פרשת מקץ

מא (א) **ויהי מקץ שנתים ימים.** כאשר נשלמו שתי שנים מיום ליום מעת הושב שר המשקים על כנו ולא זכר את יוסף: **ופרעה חלם.** אז חלם פרעה **והנה עמד על היאר. היאור,** בה״א הידיעה, והוא נילוס שהוא יאור מצרים: (ז) **וייקץ פרעה והנה חלום.** והנה חלומו עומד לפניו כי לא שכח דבר אחד ממנו. וכן ויקץ שלמה והנה חלום: (ח) **ותפעם רוחו.** צלצלה רוחו בקרבו כפעמון על אשר שכח את הפתרון אשר שמע בחזיונו. והעד „ויאמר פרעה אל יוסף אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך״, ולולי הזכרוהו נשכחות מאין ידע כי רוח ה׳ דבר בו: **וישלח ויקרא וגו׳ ואין פותר אותם לפרעה.** לא היו דבריהם לרצון לפרעה בידעו כי אין בפיהם נכונה יען לא הזכרוהו את הפתרון אשר נשכח ממנו: (לח) **הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו.** כמו שתרגם אונקלס הנשכח כדין גבר די רוח נביאה מן קדם ה׳ ביה. וכן אמר נבוכדנצר לאיש חמדות מן קשוט די אלהכון הוא אלה אלהין ומרא מלכין וגלה רזין די יכלת למגלא רזא דנה (דניאל ב׳ מ״ז). ולכבן יוסף נכון בטוח היה כי ידע פרעה כי דבר ה׳ בפיו אמת ועל כן הרהיב בנפשו עוז להורותו דעה טרם שאל ממנו עצה ודבר הלום: (מ) **אתה תהיה על ביתי.** אתה תהיה על בית מלכותי: **ועל פיך ישק כל עמי. ישק,** יצאו לקראת נשק והוא כמו על פיו יצאו ועל פיו יבואו. והעד **ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים** שענינו כמו שתרגמו אונקלס ויונתן ובר מימרך לא ירים גבר ית ידיה למיחד זין וית רגליה למרכב על סוסיא בכל ארעא דמצרים: **רק הכסא אגדל ממך.** זולתי עם כבוד כסא המלוכה אגדל ממך: (מג) **וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו. המשנה,** השניה למרכבתו כמו כהני המשנה (מ״ב כ״ג ד׳). משנה התורה (דברים י״ז י״ח): **ויקראו לפניו אברך. אברך,** היא מלה מורכבת מן „אב-רך״ וענינה אבי המלך; כאמור וישימני לאב לפרעה (למטה מ״ה ח׳). כי פרעה הוא תואר למלכי מצרים כמו מלכי צדק למלך ירושלים, אבימלך לפלשתים; והוא נרדף עם „רך״ שענינו מלך, כמו

(כז) לכו ונמכרנו לישמעאלים. לכו ונלכה לקראת הישמעאלים להסב אותם הנה ולמכרו למו: וידנו אל תהי בו. ולא ימות על ידינו בבור הזה: כי אחינו בשרנו הוא. ורחם נרחמהו לתת לו את נפשו לשלל: וישמעו אחיו. שמעו לעצתו וילכו בדרך אתו נוכח הישמעאלים:
(כח) ויעברו אנשים מדנים סחרים וימשכו ויעלו את יוסף וגו׳ ואחרי אשר שמו אחי יוסף לדרך פעמיהם עברו אנשים מדינים סוחרים ויראו כי אין איש אצל הבור וימשכו את יוסף בחבלים ויעלוהו עלה: וימכרו את יוסף לישמעלים וגו׳. והמדינים אשר העלוהו, הם מכרוהו לישמעאלים אשר באו עדיהם עם בני יעקב אחרי אשר כלו מעשידהם: ויביאו את יוסף מצרימה. והישמעאלים אשר קנו אותו מידיהם הביאו אותו מצרימה: (לו) והמדנים מכרו אתו אל מצרים לפוטיפר סרים פרעה. פה הודיע הכתוב שנית כי המדינים ולא אחיו מכרוהו אל הישמעאלים אשר ירדו מצרימה עם הבשמים אשר הובילו אל פוטיפר סרים פרעה: שר הטבחים. ראש הטבחים כמו שר המשקים והאופים מענין וירם הטבח (ש״ב ט׳ כ״ד): וכן לרקחות ולטבחות (שם י״ח). והצרך לבשמים לבשם את הבשר, ולשים קטורה באפי האוכלים על שלחן המלך. ולדונג לעשות ממנו נרות למאור:

לט (א) ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סרים פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים אשר הורדהו שמה. כי הובילו הישמעאלים את יוסף ביתה פוטיפר בהביאם אליו את הבשמים אשר עתדו לו ויראהו כי טוב הוא ויקנהו מידם: ולאור דברנו תלך בטח כי המדנים אשר העלו את יוסף מן הבור הם מכרוהו לישמעאלים ולא אחיו. והישמעאלים ולא המדנים הורידוהו מצרימה ומכרוהו לפוטיפר סרים פרעה אשר שמו מגמת פניהם אליו עם הכבודה אשר לפניהם, והכתובים יחדיו יהיו תמים ולא יכחישו זה את זה: ואל תתמה על אשר אמר יוסף אל אחיו אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי מצרימה. כי בהיותו עצור בבור שמע את קול יהודה דובר אליהם לאמר מה בצע וגו׳, לכו ונמכרנו לישמעאלים (שענינו לכו ונלכה לקראת הישמעאלים למכרו להם כאשר בארנו למעלה). ואחרי ראו כי שבו עם הישמעאלים גם יחד והמדינים מכרו אותו לעיניהם חשב בלבו כי במצותם עשו המדינים את כל המעשים האלה ולא מלבם: והוא ברור כשמש וכירח יקר הולך:

(כב) ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אתו אל הבור הזה אשר במדבר וגו׳. אחרי רואו כי לא יאבו לתת לו חנינה יעץ אותם להשליכהו הבורה אשר ימות שם ברעב ובצמא ואל יעשו הרעה הגדולה הזאת לשפוך את דמו בידיהם: למען הציל אתו מידם וגו׳. עדות ה׳ נאמנה על מחשבתו להועיל: (כג) ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו. כי נעתרו לדברי ראובן והוחילו עליו עד בואו עדיהם: ויפשיטו את יוסף את כתנתו. הראב״ע כתב ויפשיטו, פועל יוצא לשני פעולים שאמרו לו שיפשיט בעצמו עכ״ל: ויתכן כי למען הרעימו אלצוהו להוריד בעצמו את עדיו מעליו. כמו ועתה הורד עדיך מעליך וגו׳ (שמות ל״ג ה׳): (כד) והבור רק אין בו מים. ריק מאבני נגף, ואף מים אין בו להטביעו. ואילו היה בו דבר משחית לא היה ראובן מבקש להשליכהו שמה:

(כה) וישאו עיניהם. צפו מרחוק. וכן וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק (בראשית כ״ב י״ג): ויראו והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד. ארחת, חברת. כמו וארח לחברה (איוב ל״ד ח׳): וגמליהם נשאים נכאת וצרי ולט. רש״י ז״ל כתב לאמור כל כנוסי בשמים הרבה קרוי נכאת שנאמר ויראם את כל בית נכתה (מ״ב כ׳ י״ג) מרקחת בשמיו. עכ״ל: והנה חרץ בזה משפט כתוב כי נכאת הוא כלל, וצרי ולוט פרט אליו. ואצל והורידו לאיש מנחה מעט צרי ומעט דבש נכאת וגו׳ (בראשית מ״ג י״א) רוח אחרת היתה עמו ותרגם „נכאת״ „שעוה״ כדעת אונקלס והב״ר. בידעו כי אילו היה ענינו קבוץ מיני בשמים לא היה יעקב מונע מתת לו מקום בראש הקרואים: ובעיני יפלא לתת הוראות שונות לשם אחד הנאמר בשני ענינים דומים זה לזה: „ובית נכתה״ אשר תמך הרב יתרותיו עליו, גם שם לא ינוח לי. כי איך יתכן לחשוב כי ענינו מרקחת בשמיו אם נמצא שם דברים אחרים אשר נתן להם את משפט הבכורה והזכירם לפני הבשמים: והנכון הוא כי „בית נכתה״ ענינו אוצר הרכוש וסגולת מלכים כאשר הולך הכתוב ומבאר מה המה. „ונכאת״ היא שעוה בכל מקום. כדעת אונקלס והב״ר. ויעקב בשלחו מזמרת ארץ כנען בחר בדבש דבורים שהוא יקר המציאות בשנת רעבון אשר לא ימצאו הדבורים פרחים בשדה למוץ את מתקם, וישלחהו עם הדונג גם יחד למען ידע מושל ארץ מצרים כי דבש דבורים ולא דבש תמרים הוא: צרי. רפאות תעלה היא לחלי ומדוה, כאמור הצרי אין בגלעד אם רופא אין שם (ירמיה ח׳ כ״ב). ולט. לטותא בלשון משנה: הולכים להוריד מצרימה. הולכים במסלה ישרה להוריד את הסחורה אשר לפניהם מצרימה, כי משולחים ולא סוחרים היו ולא הסבו בלכתם:

פרשת וישב

לז (ב) אלה תולדות יעקב. אלה המה קורותיו. וכן כי לא תדע מה ילד יום (משלי כ״ז א׳). כי יום ליום יביע אומר ממקרים חדשים אשר נולדו על ברכיו כאשר דברנו אצל ואלה תולדות יצחק. ועוד יש לאל מלין בראש סדר ויחי יעקב: והוא נער את בני בלהה וגו׳. והוא שרת את אחיו בני בלהה וזלפה. וכן ומשרתו יהושע בן נון נער (שמות ל״ג י״א): ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם. התאונן באזניו כי יכבידו עליו עול: (ג) וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקנים הוא לו. בן זקנים, ילד שעשועים. כדעת חז״ל (קדושין ל״ב ע״א) אין זקן אלא חכם שנאמר (במדבר י״א ט״ז) אספה לי שבעים איש מזקני ישראל. וכן תרגם אונקלס ארי בר חכים הוא ליה: ולא יתכן לחשוב כי קרא אותו בן זקונים על אשר נולד לעת זקנתו אם הוליד את בנימין זמן רב אחריו והוא הצעיר: ועשה לו כתנת פסים. אפרהו מעיל כבוד כאמור (ש״ב י״ג י״ח) ועליה כתנת פסים כי כן תלבשן בנות המלך הבתולות מעילים: (ד) ויראו אחיו כי אתו אהב אביהם וגו׳ וישנאו אתו. בחשבם כי היא אהבה התלויה בדבר הרבה: ולא יכלו דברו לשלם. נלאו לשמוע ממנו דברי שלום ואמת, באמרם כי בלב ולב ידבר: (יד) וישלחהו מעמק חברון. עמק חברון, הוא שדה המכפלה אשר אוה יעקב למושב לו: כי מכפלה ענינה עמק, כאשר הוכחנו בסדרי וירא, חיי שרה: (יח) ויראו אתו מרחק ובטרם יקרב אליהם ויתנכלו אתו להמיתו. ויתנכלו שרשו נכל וענינו כי חשבו מחשבת ערמה להמיתו ולכסות רעתם: (יט) ויאמרו איש אל אחיו הלא המה שמעון ולוי. כאמור (בראשית מ״ט ה׳) שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם: ועתה לכו ונהרגהו וגו׳. ועתה לכו ונלכה לקראתו להורגו בדרך טרם יקרב אל מקום תחנותינו למען לא יודע כי ידינו היתה בו לרעה: (כא) וישמע ראובן ויצלהו מידם. ויצלהו, כי ידם דרכם לנגדו ויעמד לשטן להם ולא נתנם ללכת לקראתו: ויאמר לא נכנו נפש. כי ילד הוא ולא בדעת ידבר ואין בו חטא משפט מות. והעד הלא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד וגו׳ (שם מ״ב כ״ב):

לו (כ) את עדה בת אילון החתי. היא הנקראה בשמת בת אילון החתי (בראשית כ״ו ל״ד). אמנם יהודית בת בארי החתי הנזכרה שם לא תזכר ולא תפקד עוד בפרשה הזאת כי מתה בלא בנים ויקח תחתיה את אהליבמה (הרשב״ם): ואת אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי. הנה מצאנו ענה בנו וענה אחיו של צבעון, ופה נמצא ענה בת ולא בן צבעון. לכן יתכן להחליט כי בת צבעון לא יסוב על ענה כי אם על אהליבמה אשר נתגדלה בבית צבעון אבי אביה ותהי לו לבת ונקראה גם כן על שמו כמו ותבאנה אל רעואל אביהן. (שמות ב׳ י״ח):

(לא) ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל. לפני מלך מלך. בטרם הופיע ה׳ בהדר גאונו על הר סיני לתת לעמו תורה ומצות כאמור ה׳ אלהיו עמו ותרועת מלך בו (במדבר כ״ג כ״א) ויהי בישרון מלך (דברים ל״ג ה׳) כה אמר ה׳ מלך ישראל וגאלו (ישעיה מ״ד ו׳): והמתבונן על סדר הכתובים בפרשה הזאת ישכיל לדעת כי בטלה ממשלת אלופי אדום משך זמן לא כביר על ידי המלכים הנקובים בשמות אשר מלכו בארץ וימשלו ממשל רב ולא האריכו ימים על ממלכתם כי נפלו איש בחרב רעהו אשר התקשר עליו וימלוך תחתיו ועל כן לא נמצא ביניהם מלך בן מלך. וכאשר ראה העם כי המלכים האלה רק לדמים יארובו השיבו את ממשלת האלופים על כנה. והעד אז נבהלו אלופי אדום (שמות ט״ו ט״ו). וכאשר פחדו ורהו מפני מלך ישראל וגואלו התאחדו שנית והמליכו עליהם מלך אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם, כאמור וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום וגו׳ (במד׳ כ׳ י״ד). והוא אינו מן המלכים הנזכרים כי אם אחרון על עפר קם במשך הזמן אשר ישב ישראל במדבר. ובזה הכל נכון: והחושבים כי לפני מלך מלך יסוב על משה שגו ברואה. כי לא מצאנו ראינו שתאר משה את עצמו בשם מלך ונהפוך הוא כי פיו ענה בו לאמר ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי שום תשים עליך מלך (דברים י״ז י״ד ט״ו). ועד שאול בן קיש לא מלך על ישראל כי אם ה׳ לבדו, ככתוב ויאמר ה׳ אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אותך מאסו כי אם אותי מאסו ממלוך עליהם (ש״א ח׳ ז׳):

ואשביעך בה׳ אלהי השמים ואלהי הארץ אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני (בראשית כ״ד ג׳), ונפש יצחק ורבקה כאמור ויצוהו ויאמר לו לא תקח אשה מבנות כנען (שם כ״ח א׳). ויאמרו הבו עצה ודבר הלום: (כה) ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים. בהיותם נאחזים בכאב אנוש: ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח. בידעם כי לא יוכל איש לקום מפניהם: ויהרגו כל זכר. למען לא יאלצו להקים את הבטחתם: (כז) בני יעקב. שמעון ולוי הנאמרים למעלה. הם באו על החללים ויבזו העיר אשר טמאו אחותם. אשר טמאו לשון רבים כי עזרו את שכם לרעה: (ל) ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אתי להבאישני בישב הארץ. הבאשתם את ריחי בעיני יושב הארץ לאמר עליכם כי למען בצוע בצע שפכתם דמי נקיים, כי רצחתם וגם ירשתם: (לא) ויאמרו הכזונה יעשה את אחותנו. הכי יעשה יושב הארץ אותה כזונה הנבעלת ברצון וחפץ לבבה אשר אין לשלם לה צער ובושת:

לה, (ב) ויאמר יעקב אל ביתו וגו׳ ונקומה ונעלה בית אל ואעשה שם מזבח לאל הענה אתי ביום צרתי. העונה אותי, תרגום אונקלס „דקבל צלותי״ כי התפלל עליהם לבל תהי בם יד האמורי כאשר נדברה ברחבה בעזר הצור בפרשת ויחי יעקב אצל אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי שתרגם שם בחרבי ובקשתי „בצלותי ובבעותי״: (ו) ויבא יעקב לוזה אשר בארץ כנען הוא בית אל. על דבר שמות העיר הזאת ומה הגיע אליה דברנו בסדר ויצא יעקב אצל ויפגע במקום:

(טז) ויהי עוד כברת הארץ לבוא אפרתה ותלד רחל ותקש בלדתה. כברת ארץ, היא שיעור מדידת קרקע והוא מהלך מה. והעד וילך מאתו כברת ארץ (מ״ב ה׳ י״ט): (יז) אל תיראי כי גם זה לך בן. אל תיראי, כי חי הילד וגם הוא יהיה לך בן כיוסף אחיו: (יח) ויהי בצאת נפשה כי מתה. ויהי, והדבר הזה היה בעת הפיחה את נפשה. ובכל זאת קבלה תנחומיה ותקרא שמו בן אוני. בן אשר החיה את רוחי והשיב לי את כחי ואוני. כי הוטב לה כמעט רגע, כאשר יקרה לפעמים שיוסר כאב החולה טרם תצא נפשו, ותאמר כי אכן סר מר המות: ואביו קרא לו בנימין. על קריאת השם הזה נבוכו המפרשים ואנכי לא אפונה כי היה איש אטר יד ימינו כאשר היו רבים מבניו כאמור ויתפקדו בני בנימן וגו׳ מכל העם הזה שבע מאות איש בחור אטר יד ימינו (שופטים כ׳ ט״ו וט״ז) וכראות אביו כי בן קראו בנימין שהוא שם מורכב מן בן-ימין והוראתו אטר יד בלשון סגי נהור:

(למעלה ד׳ י״ז). וגם מי שמפרש שלם, שלם בתורתו שלם בממונו אינו כן לפי הפשט שאין דרך המקרא לדבר כך, וגם מה צורך, וכי בשביל מיעוט דורן ששלה לעשו הצרך לכתוב כן. (לשון הרשב״ם):

לד (א) ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב. אשר ילדה לו בדרך כאשר הוכחנו למעלה (ל׳ כ״א ול״ב כ״ג): וירא אתה שכם וגו׳. ראה כי הגיע עתה עת דודים. (כי בת אחת עשרה שנה היתה אז כפי החשבון אשר שמתי לפניך במאמרי הראשון כי בן שש שנים היה יוסף בצאתו מפדן ארם ובן שבע עשרה שנה היה בבואו חברונה כאמור וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה, נמצא שנתאחר יעקב בדרכו אחת עשרה שנה והיא נולדה בראשית ימי נסיעתו): וישכב אתה ויענה. שכב אותה באונס. וכן ואת פלגשי ענו ותמת (שופטים כ׳ ה׳): (ו) ויצא חמור אבי שכם אל יעקב לדבר אתו. בצפיתו להטות את לבבו אליו טרם יבואו בניו מן השדה: (ז) ובני יעקב באו מן השדה כשמעם וגו׳. באו בעת נדברו יחדיו: (ח) וידבר חמור אתם לאמר שכם בני חשקה נפשו בבתכם. בבתכם, ולא באחותכם. כי היא לשון אהבה. כמו ויאמר בועז אל רות הלא שמעת בתי: תנו נא אתה לו לאשה. כי לא יאבה לארשה נגד רצונכם: (יא) ויאמר שכם אל אביה ואל אחיה אמצא חן בעיניכם להתחתן בי. ואם אמנם לא יתכן להעמים עול על הנושא חן, בכל זאת ואשר תאמרו אלי אתן. כי אהבה עזה אהבתיה וכל חפצים לא ישוו בה: (יב) הרבו עלי מאד מהר ומתן. מוהר, כסף בתוליה. כמו כסף ישקול כמוהר הבתולות (שמות כ״ב ט״ז). ומתן, חפצים: ותנו לי את הנערה לאשה. קראה בשם נערה ובתולה בחשבו כי נעלם מחם כי ענה אותה: (יג) ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו. לא יכלו עוד להתאפק ויענו אותם דבר לאמר: במרמה. בתרמית ודברי שקר באתם אלינו לכנותה נערה בתולה. וכן מרמה אחזיה (מ״ב ט׳ כ״ג): וידברו אשר טמא את דינה אחתם. דברו למו כי אכן נודע להם כי כבר טמא אותה טרם שאל את פיהם, ואין זה דרך חושק לענות את חשוקתו אשר יבקש לארשה לו באמונה, כי אם דרך נואף וחסר לב אשר גרסה נפשו לתאוה ואהבה רחקה ממנו: (טו) אך בזאת נאות לכם אם תהיו כמנו להמל לכם כל זכר. דבר גדול שאלו מהם בחשבם כי מאן ימאן העם לעשות כן, ושוב ישיבו להם את דינה אחותם. ואחרי רואם כי תוחלתם נכזבה וכאיש אחד הקריבו את בשר ערלתם על מוקד אש אהבתם ידעו כי נלכדו באמרי פיהם להתחתן באלה אשר געלה במו נפש אברהם כאמור

בגופו להכאיבו ולהפילו ארצה למען יקום עשו ויתעודד כאמור ולאום מלאום יאמץ (כשזה יפול זה יקום): ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו. ואף כי נתקעה כף ירכו בכל זאת הוסיף יעקב להתאבק עמו למען השיב אל עקב בשתו ולהראותו כי רב חילו ולכח אמיץ הנהו: (כו) ויאמר שלחני. הרף ממני והניחני ללכת לדרכי ולעת מצוא אשוב להתראות אליך שנית. כאמור (הושע י״ב ד׳) וישר אל מלאך ויוכל בכה ויתחנן לו בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו: כי עלה השחר. הודיעו כי שרו של עשו הנהו ובמחשך מעשהו כאמור „אלי קורא משעיר שומר מה מלילה שומר מה מליל אמר שומר אתא בקר וגו׳״ (ישעיה כ״א י״ב): ויאמר לא אשלחך כי אם ברכתני. אחרי אשר הודעתני מי אתה לא ארפך עד אשר תודה על הברכות שברכני אבי: (כח) ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך. לא יאמר עוד עליך כי עקוב הלב אתה, כאמרו הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים (למעלה כ״ז ל״ו): כי אם ישראל. ישראל, הוא שם מורכב מן ישר-אל: כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל. כי בעת לחמת עמדי כשר צבא מלחמה יכולת גם את עשו עם אנשיו. כאמור יפקוד ה׳ על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על האדמה (ישעי׳ כ״ד כ״א). (כט) וישאל יעקב ויאמר הגידה נא שמך. אחרי אשר הגדתי לך את שמי הגד נא לי גם את שמך: ויאמר למה זה תשאל לשמי. מה יתן ומה יוסיף לך לדעת את שמי הכי תוכל לשנותו כאשר שניתי את שמך אם שר צבא ה׳ אנכי כמיכאל שרכם ושמותינו לא יתחלפו: ויברך אתו שם. ברכהו בלעדי שנוי השם למען לא יעצרהו מלכת:

לג (ז) ואחר נגש יוסף ורחל וישתחוו. ולמעלה נאמר כי שם יעקב את רחל לפני יוסף ואל תתפלא, כי היה יוסף ילד רך בן שש שנים ויחיד לאמו אשר נפלאה היתה אהבתה אליו והעמידה אותו לפניה לבלתי העלים ממנו עין ועל כן נגש הוא תחלה. והוא אמת ונכון:

(יח) ויבא יעקב שלם עיר שכם. שלם, אל עיר ששמה שלם כמו עד בואנה בית לחם (רות א׳ י״ט). עיר שכם, עירו של שכם, כמו כי חשבון עיר סיחון מלך האמרי היא (במדבר כ״א כ״ו) כדכתיב וירא אתה שכם בן חמור החוי נשיא הארץ. והמפרש שכם שם העיר טועה הוא, שלא מצינו בכל מקום עיר ציון, עיר ירושלים, אלא העיר נזכרה אחר השם. ואפילו אם זאת היא שכם שמא לזכרון גבורת בני יעקב שמו את שמה שכם כדכתיב בלוז שנקראה בית אל, וכדכתיב ויקראו ללשם דן בשם דן אביהם (יהושע י״ט מ״ז) לזכרון גבורתם שהרגו אנשי העיר, וכדכתיב ויהי בנה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך

אתה שכב עליה לך אתננה „ולזרעך" והיה „זרעך" כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה „ונברכו בך" כל משפחות האדמה „ובזרעך" (בראשית כ״ח י״ג י״ד): ה׳ האמר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך. ואתה הוא אשר אמרת אלי שוב ואיטיבה „עמך" לבד ולא עם זרעך. (ככתוב שם ל״א ג׳ שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך „ואהיה עמך"): (י) קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך. ואם כן אפוא נתמעטו זכיותי בגלל החסדים והאמת אשר עשית עמדי: כי במקלי עברתי את הירדן הזה. ואז הזכרת את זרעי לטובה: ועתה הייתי לשני מחנות. ולא דברת אודותם מאומה. ועל כן אחלה פניך הצילני נא מיד אחי מיד עשו. שהוא יודע ציד ואיש מלחמה מנעוריו: כי ירא אנכי אתו פן יבוא והכני אם על בנים. כי בגלל אשר לא פקדת את נשי ואת בני לטובה ירא אנכי אולי יבוא ויכה את האם על הבנים: (יב) ואתה אמרת הימב איטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרב. ואם מעשים אין בי עשה נא למענך ולמען דבריך אשר אמרת אז להרבות ולהיטיב את זרעי. וכן ועתה אלהי ישראל יאמן נא דבריך אשר דברת לעבדך דוד אבי (מ״א ח׳ כ״ו):

(יג) וילן שם בלילה ההוא. לן במקום שהתפלל לשמוע מה יענהו האל: ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו. וכאשר לא מצא חזון מה׳ אמר אולי ישע עשו אל המנחה. ויקח מן הבא בידו. רצונו מאשר הגיע לידו תחלה. כי היה לבו חרד ולא יכל לבקר בין שמנה לרזה: (כא) והוא לן בלילה ההוא במחנה. להיות נכון להעבירה את הנחל טרם יציץ השמש מחרכיו: (כב) ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחתיו ואת אחד עשר ילדיו ויעבר את מעבר יבק. כבר בארנו בפרשת ויצא אצל „ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה" שענינו ואחר ימים רבים ילדה בת אשר קראה את שמה דינה וכדומה לו ואחר נפצו משפחות הכנעני (למעלה י׳ י״ח) ששעורו ואחר ימים רבים נפצו. כי באמת לא נולדה דינה בפדן ארם כי אם בדרך אחרי עברם את מעבר יבק כאשר הוכחנו שמה באותות ובמופתים נאמנים. ובצדק יאמר הכתוב פה ואת אחד עשר ילדיו ולא את שנים עשר ילדיו, כי בעת אשר העבירם את הנחל. דינה עדן לא היתה בעולם: (כד) ויותר יעקב לבדו. כי היה המאסף לכל המחנות: ויאבק איש עמו וגו׳. איש, זה שרו של עשו אשר התראה לפניו בדמות איש כמו וירא והנה שלשה אנשים וגו׳ (שם י״ח ב׳) וכן והאיש גבריאל (דניאל ט׳ כ״א): (כה) וירא כי לא יכל לו ויגע בכף ירכו. נגע במקום המפנק

אביהם. בבראשית רבה כתיב אלהי אברהם קדש ואלהי נחור חול אלהי אביהם משמעו קדש וחול. ורש״י ז״ל אמר אלהי אברהם קדש ואלהי נחור חול אלהי אביהם חול. וכן הוא במסכת סופרים:

ואל תתפלא על אשר פסח לבן על שתי הסעיפים אחרי ידעו כי ה׳ הוא האלהים. כי זה היה דרכם בימים קדמונים, אחזו בזה וגם מזה לא הניחו ידיהם. כאשר מצאנו אצל האנשים אשר הושיב המלך אשור בערי שמרון תחת ישראל „את ה׳ היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים וגו׳״ (מ״ב י״ז ל״ג): וישבע יעקב בפחד אביו יצחק. כי מאן לישא את שם האלילים על שפתיו ככתוב ושם אלהים אחרים לא תזכירו ולא ישמע על פיך (שמות כ״ג י״ג) וישבע בפחד ובמורא אביו כאמור איש אמו ואביו תראו (ויקרא י״ט י״ג):

פרשת וישלח

לב (ד) כה תאמרון לאדני לעשו. שם את דבריו בפיהם וצוו אותם כי לא יגרעו ולא יוסיפו. וכן וישם ה׳ דבר בפי בלעם ויאמר שוב אל בלק וכה תדבר (במדבר כ״ג ה׳): כה אמר עבדך יעקב. אלה המה הדברים אשר שם בפינו: עם לבן גרתי. גר הייתי עמו ועתותי בידו היו: ואחר עד עתה. ועל כן אחרתי עד כה מהודיעך ממצבי כי לא היתה בשורה מוצאת: (ה) ויהי לי שור וחמור וגו׳. וכמעט עמדתי ברשות עצמי ויהיו לי כל אלה ואשלחה להגיד לאדני. מהרתי להודיעך למצא חן בעיניך על אשר יקרה נפשך בעיני: (ו) באנו אל אחיך אל עשו. באנו עדיו ולא שעירה: וגם הלך לקראתך וארבע מאות איש עמו. כי פגענו אותו בדרך אשר הוא הולך לקראתך עם מחנהו:

(ז) ויירא יעקב מאד. בידעו כי פניו למלחמה: ויצר לו. נבוכו עשתנותיו כי לא ידע לשית עצות בנפשו: (ט) ויאמר יעקב אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק. אתה הוא אשר אמרת אלי בלכתי פדנה ארם לאמור אני ה׳ אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק הארץ אשר

לא יחיה: ויתכן כי בימים ההם שפטו את הגנב משפט מות כאמור אצל גביע הכסף „אשר ימצא אתו מעבדיך ומת": (לג) ויבא לבן באהל יעקב ובאהל לאה ובאהל שתי האמהת ולא מצא ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל. מהראוי היה לכתוב על הסדר „ויבא לבן באהל יעקב ובאהל שתי האמהות ובאהל לאה ולא מצא ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל" ורק מפני הכבוד חשב את לאה תחלה: (לט) טרפה לא הבאתי אליך. כאשר מצאתי טרפה בתוך העדר לא הבאתיה אליך למען תחזה את אשר נעשה ולא תתן אשם נפשי כי טבחתיה או מכרתיה, כי מה יתן ומה יוסיף לי לרחוץ בנקיון כפי לפניך אם אנכי אחטנה מידי תבקשנה. כי טפלת עלי חטא כי מעלתי בשמירתה ואלצתני לשלם מחירה: גנבתי יום וגנבתי לילה. ובגלל זה נגנבו ממני מנוחות היום והלילה כי עמדתי על משמרתי תמיד ולא מצאתי מנוח לי: (מ) הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני. הוא באור הכתוב הראשון איך נגנבו ממנו יומו ולילו כי בעמדו על המצפה תמיד אכלתהו השמש ביום, והקרח בלילה. ובשכבו על פני השדה מאנו עורקיו השקט ושנתו נדדה מעיניו: (מב) לולי אלהי אבי אלהי אברהם ופחד יצחק היה לי וגו'. לולא ה' אלהי אברהם שעמד לי ולולי פחדת פן יקללך יצחק אבי קללה נמרצת הלא עתה ריקם שלחתני מלפניך. וכן מצאנו אצל עשו כי נפל פחד יצחק עליו באמרו „יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי". כי בעודו בחיים חיותו לא אוכל לשלוח בו יד יען כי ירא אנכי אותו: את עניי ואת יגיע כפי ראה אלהים ויוכח אמש. בבואו לדבר אתך אמש אודותי הוכיח כי ראה כבר את עניי ואת עמלי אשר מידך היו לי: (מג) ויען לבן ויאמר אל יעקב הבנות בנתי והבנים בני וגו' וכל אשר אתה ראה לי הוא. כי בגפך באת אלי וברכוש רב יצאת ממני. ואשר אמרת כי יראת פן אגזול את בנותי ממך אשאלך גם אני ולבנתי מה אעשה לאלה היום או לבניהן אשר ילדו. הכי אוכל לתתם לאיש אחר בלעדיך: (מד) ועתה, אחרי אשר הוכחתיך כי לבי שלם עמך לכה נכרתה ברית אני ואתה והיה לעד וגו'. והיה לעד, יסוב אל מעשה הברית כי ברית לשון נקבה היא: (נ) אם תענה את בנתי. אם תמריר את רוחן. וכן שובי אל גבירתך והתעני תחת ידיה: ואם תקח נשים על בנתי. להטיל קנאה ביניהן: אין איש עמנו ראה אלהים עד ביני ובינך. ראה כי אין איש עמנו ורק ה' הוא העד ביני ובינך:

(נג) אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו אלהי

וסגר בעדה למען העלימה מעיני עשו (כדעת הב״ר). אולם התשובה הזאת לא תשביע נפש שוקקה. כי מה לנו אם העבירה בסתר או בגלוי, הלא סוף סוף העבירה ומדוע גרע את מספר העוברים? ואנכי לא אפונה כי ביאורו של „ואחר ילדה בת״ הוא. ואחר ימים רבים ילדה בת. כמו ואחר נפצו משפחות הכנעני (בראשית י׳ י״ח), שענינו, ואחר ימים רבים נפצו: ואעידה בה את הנאמר (שם מ״ו ט״ו) אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם „ואת דינה בתו״. אשר תחזה כל עין כי עשה פירד בין הדבקים והוציא את דינה מכלל הנולדים בפדן ארם, יען כי לא נולדה שמה כי אם בדרך אחרי עברו את מעבר יבק. ובבואו עמה שכמה הגיע עתה עת דודים, כי בת אחת עשרה שנה היתה בעת ההיא כאשר אוכיח במישור. כי בן שש שנים היה יוסף בצאתו מפדן ארם ובן שבע עשרה שנה היה בבואו חברונה כאמור (שם ל״ז א׳ ב׳) וישב יעקב בארץ מגורי אביו וגו׳ אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה וגו׳. נמצא שנתאחר יעקב בדרכו אחת עשרה שנה. ואם כן אפוא בצדק יאמר הכתוב (שם ל״ב כ״ג) ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחתיו ואת אחד עשר ילדיו ויעבר את מעבר יבק, כי עבר יעקב את הנחל בטרם נולדה דינה. והוא ברור כשמש:

(כג) ותאמר אסף אלהים את חרפתי. בלבה אמרה כן: ותקרא את שמו יוסף. ולא אסף, לאמר. להגיד לאחרים יוסף ה׳ לי בן אחר: ומצאנו כזאת אצל אשת פנחס (ש״א ד׳ כ״א כ״ב) ותקרא לנער אי כבוד לאמר גלה כבוד מישראל אל הלקח ארון האלהים ואל חמיה ואישה. „ותאמר״ (ולהנצבות עליה אמרה) גלה כבוד מישראל כי נלקחה ארון האלהים. (ולא הזכירה את מות חמיה ואישה):

לא (כ) ויגנב יעקב את לב לבן הארמי. גנב את מחשבות לבו בהראותו לו פנים מאירות: על בלי הגיד לו כי ברח הוא. למען לא יגיד לב לבן ללבן כי בורח הוא: (כו) ויאמר לבן ליעקב מה עשית ותגנב את לבבי וגו׳. מה ראית על ככה: (כט) יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלהי אביכם אמש אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע. יש לאל ידי, לשון שאלה היא הכי אוכל לעבור את פי ה׳ לעשות לך רעה מלבי: (ל) ועתה הלך הלכת כי נכסף נכספתה לבית אביך אשר אלהיו אלהיך. ועתה אשאלך למה גנבת את אלהי. למה לקחת עמך אל נכר: (לא) ויען יעקב ויאמר ללבן. על שאלתך מדוע כסיתי ממך את מחשבתי, אענה כי יראתי וגו׳ פן תגזל את בנותיך מעמי. ואשר אמרת כי גנבתי את אלהיך עם אשר תמצא את אלהיך

חז״ל קטנה נערה בוגרת: (יח) ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה. כי במשך העת ההיא תגדל להיות לאיש: (יט) שבה עמדי. חכה לה. וכן שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שלה בני: (כא) הבה את אשתי כי מלאו ימי. כי נשלמו הימים אשר קצבתי להחיל לה: ואבואה אליה. כי הגיע עתה עת דודים: (כב) ויאסף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה. עשה משתה לכל אנשי מקומו למען יוכל להעמים את חטאו עליהם לאמר כי עצרו בעדו מהפיק את זממו ולא בו האשם. והעד כי בעת אשר נתנה לו באמת לא עשה משתה ובדד ישב: (כו) ויאמר לבן לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה. רחץ בנקיון כפיו ויאמר לא במרמה עשיתי זאת כי בדעתי היה להשלים את עצתי לתת לך את רחל אבל אנשי מקומי עמדו לשטן לי ולא נתנוני לתת את הצעירה לפני הבכירה ואנכי מה: (כז) מלא שבע זאת. פי׳ רש״י שבוע של זאת (כי שבוע לשון זכר הוא): ונתנה לך גם את זאת. ונתנה לשון רבים וענינו ברצון כל הקהל: (ל) ויאהב גם את רחל מלאה. טעם מלת גם, כי הוסיף אהבה על אהבתו אליה בגלל שנאתו ללאה כאמור וירא ה׳ כי שנואה לאה, כי יתרון הדבר מטאת הפוכו (התר״ה): (לב) ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה ה׳ בעניי. ראובן, מורכב מן ראו-בן, התבוננו וראו כי ילדתי בן והוא לאות כי עתה יאהבני אישי. כי בגלל אהבתו לבנו תדבק נפשו גם בי: (לג) ותהר וגו׳ ותאמר כי שמע ה׳ כי שנואה אנכי וגו׳ ותקרא שמו שמעון. שמעון, מורכב מן שמע-מעון. כי אות המ״ם והעי״ן נמשכים למעלה ולמטה:

ל (ח) ותאמר רחל נפתולי אלהים נפתלתי עם אחתי. נפתולי, מלשון עקש ופתלתול. והוראתו, מלחמת ה׳ לחמתי עם אחותי בקנאתי בה על אשר ילדה בנים לאיש צדיק. וגם יכלתי. וגם נצחתיה כי נולד זה על ברכי ויהי לי לבן כאמור בפסוק (ה׳ ו׳) ותהר בלהה ותלד ליעקב בן ותאמר רחל דנני אלהים וגם שמע בקולי ויתן „לי בן״: (יד) וימצא דודאים בשדה. דודאים, מיני פרחים הם אשר תבניתם כתבנית אדם עם ראש וידים ונרדם נותן ריח לעורר את האהבה כאמור הדודאים נתנו ריח (שה״ש ז׳ י״ד). ורבים יאמרו עליהם כי מסוגלים המה להריון יען כי אהבת דודים בשמם כמוס: (כא) ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה. המבארים כלם הוציאו מזה, כי נולדה דינה בפדן ארם ויהיו מספר הגולדים שמה שנים עשר. האף כי כתוב הדר הוא (בראשית ל״ב כ״ג) ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו ואת אחד עשר ילדיו ויעבר את מעבר יבק. באמרם, כי שם יעקב את דינה בתו בתבה

מדוע נאמר „לראשונה" ולא „בראשונה" מבואר בראש הסדר: (כ) וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה׳ לי לאלהים והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך:

אמר יא״ר המבאר: המאמר הזה רוח אחד לו עם הנאמר (תהלים קל״ב א׳—ה׳) זכור ה׳ לדוד את כל ענותו. אשר נשבע לה׳ נדר לאביר יעקב. אם אבא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי. אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה. עד אמצא מקום לה׳ משכנות לאביר יעקב: ושעורו כן הוא „אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש". באם לא יהיו חטאי בעוכרי להשיב אחור את מחשבתו הטובה. „והשיבני בשלום אל בית אבי" כי לא יוכל עשו אחי להרע לי. „והיה ה׳ לי לאלהים". אראה ראשית לי לעבוד את ה׳ במקום הזה עוד טרם אבוא אל בית אבי אשר אליו תכסוף נפשי. „והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים" להקריב שמה את זבחי תודתי. „וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" ובחצרות בית ה׳ אתן לך את המעשר: וכן אמר הנעים זמירות ישראל (תהלים קט״ז י״ח י״ט) נדרי לה׳ אשלם נגדה נא לכל עמו בחצרות בית ה׳ וגו׳:

כט (ט) ורחל באה עם הצאן אשר לאביה כי רעה הוא. הודיע בזה כי לא הלכה בעקבי הצאן כבת שובבה כי אם לרעות אתהן האף כי צעירה לימים היתה, כאשר יוכיחו הכתובים הבאים: (יב) ותרץ ותגד לאביה. כן דרך הילדות הקטנות לרוץ אחר אביהן, וכאשר יגדלון אל חיק אמותן תשתפכנה רוחן. כאמור אצל רבקה ותרץ הנערה ותגד לבית אמה: (יג) ויספר ללבן את כל הדברים האלה. ספר לו כי בורח הוא מפני עשו אחיו: (יד) ויאמר לו לבן אך עצמי ובשרי אתה. להצילך מכף אויב ומתנקם: וישב עמו חדש ימים. ישב עמו במרעה הצאן: (טו) הכי אחי אתה ועבדתני חנם. הכי אעשה בנפשי שקר כי בגלל אשר אחי אתה תעבדני חנם אין כסף ואולי תבקש ממני שכר רב כאשר יאות לאיש נכבד כמוך. ועל כן הגידה לי מה משכרתך. למען אדע אם תרעה או תחדל: (טז) וללבן שתי בנות שם הגדלה לאה ושם הקטנה רחל. הגדולה, הבכירה אשר הגיעה לפרקה. הקטנה, הצעירה והרכה בשנים. וכן ודוד הוא הקטן (שמואל א׳ י״ז י״ד) הצעיר והרך בשנים. ועל אופן זה קראו

(יג) והנה ה' נצב עליו. עליו על הסולם: (טז) וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי. כי אילו ידעתי לא ישנתי פה: (יז) ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה. כי מראה איומה חזיתי בו: אין זה כי אם בית אלהים. אשר ממנו יצאו בעלי משמר אחד לעלות עלה. וזה שער השמים. אשר משם ירדו בעלי משמר שני לבוא אל הבית: (יח) ויקח את האבן אשר שם מראשתיו וישם אתה מצבה וגו'. יתכן כי על האבן הזאת ראה את רגלי הסולם ויהי לו לקדש קדשים: (יט) ויקרא את שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר לראשנה. הטעם

הכל העדה כלם קדושים אשר ינח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו? ואם לא הבדיל בין צדיק לרשע בין עובד ה' לאשר לא עבדו, מדוע לא הבדיל בין האדם ובין הבהמה אשר מקרה אחד יקרה את כלם. כי אם עינינו לנוכח יביטו על תנועות בהמות הביתיות בעת שנתם, מישרים נחזה כי גם עליהן תעבור רוח החלומות ומעשיהן יעידון ויגידון עליהן כי יחלמון את אשר הסכן הסכינו לראות בהקיץ. הכלב ימרץ את לשונו, בדמיונו כי יעבור עני וכואב נשען על משענתו פתח בית אדוניו ויגער בו השמן לאמור גם הלאה ואל תקרב הלום כי מצות אדוני היא, עור ופסח לא יבוא אל הבית. הסוס ילעוס בפיו בחשבו כי יעמוד על האבוס ויקום על רגליו פתאום כאילו קרוא הוא לשום לדרך פעמיו והאלה רבים. הגם חלומותיהם ממקום קדוש יהלכון, חלילה. ואם כן איפוא מישרים נשפוט כי הפליא ה' בין השרידים בעם אשר בחלום ידבר בם ובין יתר האדם והבהמה אשר כל אחד כפי מדרגתו הגיוני רוח יחזה אשר יעלו בשכבו ויאבדו כי זכתה אמת הוציאה סורתם ובנים כחשים המה אשר אין בפיהם נכונה, והיטעם טעם בריר חלומות:

ועלינו לדעת כי בנפול תרדמה על אנשים ויחזו בחלום על משכבותם לא יחזו תמונה שלמה, כי דמים בדמים נגעו עולים ויורדים בם והחיות רצוא ושוב. הגודל, הטוחן, והדוחה, יעשו את מעשיהם לאט לאט והאספסוף אשר בקרבו יתאוו תאוה. ועל כלם כח המדמה אשר השקט לא יוכל יעלה שמים ירד תהומות ימוד כל אפסי ארץ ברגע אחד ובזרוע עזו יקבץ את נדחי מחשבות האדם ומחשבותיו המנופצות על פני השדה זעיר שם זעיר שם ויאספן יחד בחבלי שוא ויכעיסוהו בהבליהן, כי נבער הוא מדעת להבדיל בין האמת והשקר היאות והבלתי יאות. והשכל הנתן במרומים להורותו דעה ולהבינהו שמועה כאיש נדהם וכגבר עברו יין יהי אחרי שתותו את קובעת כוס השנה. ובהיות המדמה משולח ונעזב ואין מנהל ומחזיק בידו, ילך שולל בנתיבות עקלקלות אשר לא ידעם עיט, ויעבור ארחות ימים אשר לא תעבור במו אני שיט, רצוא ושוב כמראה הבזק, והחלום הולך וחזק. וכל דבריו ישא רוח, כי ילדי זנונים הם ילדי הדמיון אשר הרה עמל וילד שקר ולא קרב זה אל זה כל הלילה. ועל כן אל תשים לבך אל חלומותיו ואל דבריו עד אשר יערה ה' עלינו רוח ממרום כאמור (יואל ג' א) והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלומות יחלמון בחוריכם חזיונות יראו:

פרשת ויצא

כח (יא) **ויפגע במקום.** לא פורש באיזה מקום, כי שמם וחרב היה בעת ההיא, באמור ויקרא את שם המקום ההוא בית אל ואולם לוז שם העיר „לראשונה". ששעורו כי קרא את שם המקום החרב בית אל אבל העיר אשר עמדה שמה מלפנים לוז נקראה. והעד ויבואו על ליש על עם שוקט ובטח ויכו אותם לפי חרב ואת העיר שרפו באש וגו' ויבנו את העיר וישבו בה ויקראו שם העיר דן וגו' ואולם ליש שם העיר „לראשונה" (שופטים י"ח כ"ז כ"ט). ובמשך הימים אשר ישב יעקב בפדן ארם נבנתה העיר הזאת שנית ונקראה בשמה הראשון. כאמור ויבא יעקב לוזה אשר בארץ כנען היא בית אל (בראשית ל"ה ו'): **וילן שם.** לן במקום החרב; **כי בא השמש.** יען כי בא השמש ולא יכל להגיע עוד אל עיר מושב: **ויקח מאבני המקום.** אבן אחת מאבניו וישם מראשתיו. מתחת לראשו: (יב) **ויחלם והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו.*)** הטעם למה נאמר עולים תחלה ואחר כך יורדים יתבאר למטה פסוק י"ז:

---

*) אמר יא"ר המבאר: בבואי אל המקום הזה אמרתי עת לדבר מה בין החלומות אשר יחזו קדושי אל בעת אשר סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם ואשר הראה למענם לאבימלך ללבן לשר המשקים ושר האופים לפרעה ולנבוכדנצר ובין אלה אשר חלומותיהם יבואו להם ברוב ענין אשר נחלקו עליהם לבות בעלי התלמוד בפרק הרואה, ואשר מהם אמרו כי אחד מששים בנבואה הם להגיד האותיות מלפנים ויחשו עתידות למו. בהשענם על „וחלומות השוא ידברו (זכריה י' י"ב)" אשר באמרו „השוא" בה"א התימה. ואם נפקדו רע פקדו וראו כל אכל תעבה נפשם וילכו סר וזעף עד אשר מלאו איש ישמע חלום לפתור אותו לטובה באמרם כל החלומות הולכים אחר הפה שנאמר (בראשית מ"א י"ג) ויהי כאשר פתר לנו כן היה: ומהם אמרו כי הדברים כהתם כי התרפים דברו און והקוסמים חזו שקר וחלומות „השוא" (ולא האמת) ידברו, הבל ינחמון וגו'. ויכוננו את פני החלומות על יתר זכרון הסולם אשר השכיל פלטים מאשר ראה או שמע עשה או חשב לעשות בהרהור היום. כמאמר החכם (קהלת ה' ב') כי בא החלום ברוב ענין וגו': ואם את דבריהם במאזנים ישאו יחד יכריעו האחרונים את הכף. כי בלעדי הקדושים אשר בארץ המה כל האדם כחז וחזו מהתלות יחזה. כי לו יהיה כדברי הראשונים אשר השליכו יהבם על החלומות באמרם כי משפט אחד לכל הוא מדוע עשה ה' ככה לשפוך את רוחו על כל בשר,

אשר בסודך באה גנשו ולא שניתי באמרי הקול קול יעקב כי הוא הוא ולא אחר. ועל כן גם ברוך יהיה. טעם מלת גם האף כי לא בדעת ברכתיו בכל זאת ברוך יהיה כי אמת דברתי ולא אשנה: (לד) כשמע עשו את דברי אביו. כשמעו כי אכל ממטעמי יעקב ויברכהו, ואף גם זאת כי לא יתנחם על אשר עשה: ויצעק צעקה גדלה ומרה. צעק מנהמת לבו בחשבו כי בפקידתו עשה יעקב את המטעמים: ויאמר לאביו ברכני גם אני אבי. אם כן איפוא כי שניתו לעשות רצונך הפצנו מדוע זה יגרע חלקי: (לה) ויאמר בא אחיך במרמה ויקח ברכתך. אנכי לא צויתיו לעשות לי מטעמים כי אם הוא בא במרמה ויקח את ברכתך ואנכי מה: (לו) ויאמר הלא אצלת לי ברכה. הלא הפרשת לי ברכה קטנה מן הגדולה אשר ברכתיו: (לז) ויען יצחק וגו׳ הן גביר שמתיו לך וגו׳ ולכה אפוא מה אעשה בני. הנה נתתי לו את הכול ובמה אוכל להושיעך עתה בני: (לח) הברכה אחת היא לך אבי. אם לא אצלת לי מאומה מהברכה הזאת תנה לי ברכה אחרת: וישא עשו קלו ויבך. ולקול בכיתו נכמרו רחמי יצחק: (לט) ויאמר אליו הנה. הנה כי כן כי תפגע בי לברכך לכן כמוך כמוהו משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל ועל חרבך תחיה. ולא יהיו חייך תלואים לך מנגד: ואת אחיך תעבוד. תשלם לו מס כאמור ויהי כל אדום עבדים לדוד (ש״ב ח׳ י״ד והה״א י״ח י״ג): והיה כאשר תריד. תריד, מבנין נפעל. וענינו וכאשר ירדה יעקב בך בחזקה ויכביד את עלו עליך כאמור אצל שלמה כי הוא רודה בכל עבר הנהר וגו׳ (מ״א ד׳): ופרקת עלו מעל צוארך. הלא אז תמרוד בו כאמור ויפשע אדום מתחת יד יהודה (מ״ב ח׳ כ״ב): והדברים האלה מבוארים היטב (במדבר כ״ד י״ח י״ט) והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר איביו וישראל עשה חיל (להכניע את עשו) וירד מיעקב (וכאשר יהיה עשו נגש ונענה מיעקב אשר ירדה בו הלא אז) והאביד שריד מעיר (יפרוק את עלו והאביד שריד מעיר ה׳) כאמור (עובדיה פסוק י׳ י״א) מחמס אחיך יעקב וגו׳, ביום עמדך מנגד ביום שבות זרים חילו ונכרים באו שעריו ועל ירושלים ידו גורל גם אתה כאחד מהם: (מא) ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי. כי איש זקן הוא מאד וקרובה עתו לבוא ואהרגה את יעקב אחי. ואז אהרגנו ואשוב אלי את בכורתי ואת ברכתי כשוב הכל: (מה) למה אשכל גם שניכם יום אחד. טעם מלת גם. כי במות אביכם יהרגך וגואלי הדם ינקמו את נקמתך ממנו ויכבו את נחלתי. ואהיה שכולה גם גלמודה ביום אחד:

משם פלשתים״. וברבות הימים נכנעו תחת יד הכנענים ובתוכם נחשבו כאמור יהושע י״ג ג׳ „לכנעני תחשב חמשת סרני פלשתים״. שעניננו אל הכנענים יספחו ובתוכם ימנו האף כי לא מהם ולא מהמונם הם). ובצדק יאמר הכתוב (שמות י״ב מ׳) ומושב „בני ישראל״ אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. כי בשם בני ישראל יתארו גם האבות בגלל מעלתם והוא כמו בני אלהים, בני אלים, וישיבתם בארץ פלשתים כישיבת מצרים נחשב למו כאשר בארנו. והוא אמת וצדק. וברוך ה׳ אשר האיר את עיני בתורתו:

(לג) ויקרא אתה שבעה על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה. על כן, בגלל עצם הדבר אשר קרא יצחק את הבאר שבעה כבר היה שם העיר באר שבע מימי אברהם עד היום הזה הוא יום המעשה אשר חדשו בו את אלה דברי הברית כאמור על כן קרא שם העיר באר שבע כי שם נשבעו שניהם (בראשית כ״א ל׳):

כז (ג) ועתה שא נא כליך. הלא המה תליך וקשתך. תליך היא אשפת החצים התלויה על הצואר כדעת הירושלמי:

(טו) ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדל החמדת וגו׳. החמדות היפים והמבושמים לעורר את האהבה: ותלבש את יעקב בנה וגו׳. למען הפיג בריחם הטוב את צחנת העורות אשר הלבישה על ידיו ועל חלקת צואריו: (יט) ויאמר יעקב אל אביו אנכי עשו בכרך. אנכי הממלא את מקום עשו בכורך כי קניתי ממנו את בכורתו: עשיתי כאשר דברת אלי. עשיתי כאשר דברת למעני: (כו) גשה נא ושקה לי בני. כי הנשיקה תדביק את הנפשות: (כז) וירח את ריח בגדיו ויברכהו. וכאשר התפעלה נפשו מפני הריח החל את ברכתו ממנו: ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה׳. ויען כי ידמה ריחך לריח שדה אשר ברכו ה׳ לכן את מבורכיו אברך: ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ וגו׳. ואף גם זאת. כי יעבדוך עמים וישתחו לך לאמים. ולא לאומים אחרים לבד יעבדוך וישתחו לך כי אם הוה גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך. ואתה תעצור בהם יען כי ארריך ארור ומברכיך ברוך. ויבחרו להיות מבורכים מהיות מקוללים: (לב) ויאמר אני בנך בכרך עשו. והברכה לי יאתה מפאת בכורתי ומפאת היותי סר למשמעתך: (לג) ויחרד יצחק חרדה גדלה עד מאד. חרד ופחד פן נתן את ברכתו לאיש זר אשר ממעיו לא יצא: ויאמר מי אפוא הוא הצד ציד ויבא לי ואכל מכל בטרם תבוא ואברכהו. מי יוכל היות האיש אשר ידע לרקח כמוך ולעשות המטעמים אשר אהבתי במשך העת אשר עזבתני אין זה כי אם יעקב

להביא. וכן על פיו יצאו ועל פיו יבואו (במדבר כ״ז כ״א). והעד ועתה שא נא כליך וגו׳ וצודה לי צידה וגו׳ (בראשית כ״ז ג׳ וד׳): ורבקה אהבת את יעקב. כי היה איש תם יושב אהלים והשתעשעה בחברתו: (כט) ויזד יעקב נזיד. כתרגומו ובשיל יעקב תבשילא: ויבא עשו מן השדה והוא עיף. נתעלף מרוב הדרך: (ל) הלעיטני נא. הלעיטני, אין לו אח במקרא כי אם במשנה אין אובסין את הגמל וכו׳ אבל מלעיטין אותו (שבת קנ״ה ע״ב) הלעיטהו לרשע וימות (ב״ק ס״ט ע״א). וענינו נתינת המאכל לבית הבליעה (רד״ק שרש לוע): מן האדם האדם הזה. אינני רואה כי אם דבר אדום ולא אדע מה הוא יען כי עיף אנכי. ועיני החלו כהות: על כן קרא שמו אדום. על כן, יען כי כהו עיניו מראות לכן קרא את הנזיד אדום. והוא בעצמו נקרא אדום יען כי היה אדמוני ולא בגלל הדבור אשר יצא מפיו: (לא) ויאמר יעקב מכרה כיום וגו׳. על דרך הפשט לא בקש יעקב לקנות ממנו כי אם את משפט הבכורה להיות לו לראש כאמור ראובן בכורי אתה וגו׳ יתר שאת ויתר עז. כי הבכורים לא נתקדשו להי זולתי אחר יציאת מצרים כאמור בפרשת קדש לי כל בכור: (לב) ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות. הנני הולך וקרב אל המות בגלל הרעב אשר יכבד עלי ולמה זה לי בכרה. הכי אשתרר ואירש פי שנים גם אחרי מותי: (לג) ויאמר יעקב השבעה לי כיום. השבעה לי כי תהיה באמנה אתי תמיד כיום הזה ולא תשנה את דבריך: וישבע לו. כי לא יאמר כי אלצהו לתת מחמדו באוכל להשיב נפש: וימכר את בכרתו ליעקב. מכרה לו במחיר אשר שת עליו: (לד) ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים. נתן, ענינו מתנה. כי האכילהו את כל אלה בלעדי כסף מחירה אשר שלם לו: ויאכל וישת ויקם וילך. אכל ושתה והלך לדרכו כאילו אין דבר: ויבז עשו את הבכרה. כי לא שם לבו עליה:

כו (א) ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם. רעב גדול אשר לא היה כמוהו מימי אברהם: וילך יצחק אל אבימלך מלך פלשתים גררה. הלך בעקבות אביו גרזה ובדעתו היה לרדת מצרימה למען יתחילו ממנו ימי הגרות: (ב) אל תרד מצרימה שכן בארץ אשר אמר אליך גור בארץ הזאת. כי הימים אשר תשכון פה גם כן לימי גרות יחשבו לך. כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל וגו׳. האף אמנם כי לך ולזרעך אתן את כל אלה הארצות בכל זאת כגר בארץ מצרים תחשב בהנה. (כי הפלשתים ממעי מצרים ולא ממעי כנען יצאו כאמור בראשית י׳ י״ג י״ד ,ומצרים ילד את לודים וגו׳ ואת פתרסים ואת כסלחים אשר יצאו

האומרים כי פדן ענינו בזה צמד, כי צמד המתורגם פדן אינו כי אם תואר לשני בעלי חיים ממין אחד הנצמדים יחד בידי אדם לעבוד את עבודתם כמו הצמד חמורים (שופטים י״ט י׳), צמד בקר (ש״א י״א ז׳), צמד פרדים (מ״ב ה׳ י״ז), צמד פרשים (ישעיה כ״א ז׳ וט׳), ולא לשני מקומות קרובים זה לזה. כי אם את שניהם יחד בשם צמד נקרא שלא כמשפט במה יודע איפוא מאיזה מהם נדבר. ובלעדי זאת עלינו לדעת כי ארם נהרים וארם צובה נפרדות הנה אשה מאחותה: והחושבים כי פדן ארם הוא תרגומו של ארם נהרים ובאורו בין שני נהרות, גם אלה שגו בריאה. כי פדן ארם ולא פדן נהרא כתיב. וצמד הנהרות מאין ימצאו: (כא) ויעתר יצחק לה׳. ויעתר ויתפלל כמו העתירו אל ה׳ (שמות ח׳ ד׳) למתי אעתיר (שם ה׳): לנכח אשתו. שׂוּה את אשתו נגד עיניו בתפלתו: כי עקרה היא. היא, ולא הוא. כי הבטיח ה׳ את אברהם להרבות את זרעו ויאמר לו כי ביצחק יקרא לך זרע וידע כי מצדו לא יבצר ואם לא יוליד ממנה יוליד מאשה אחרת ועל כן התפלל עליה כי זרע ברך ה׳ ממנה יצאו ולא מזולתה: ויעתר לו ה׳. שמע בקול תחנוניו: (כב) ויתרצצו הבנים בקרבה. ויתרצצו, דחפו והכו זה את זה כמו וירוצצו את בני ישראל (שופטים י׳ ח׳): ותאמר אם כן למה זה אנכי. ותאמר, אל יצחק אמרה. אם כן, כי ילד שובב בקרבי למה זה אנכי הרה ומה הועילה תפלתך. וכן מצאנו אצל השונמית הלא אמרתי לא תשלה אותי (מ״ב ד׳ כ״ח): ותלך לדרוש את ה׳. הלכה לשאל בנביאים: (כג) ויאמר לה ה׳. אמר לה על ידי נביא: שני גיים בבטנך. ועוד טרם חזו שמש ילחמו זה בזה: ושני לאמים ממעיך יפרדו. ובגוחם מרחם יתפרדו לשני לאומים שונים בדתיהם ובמנהגיהם ואין שלום במגורם: ולאם מלאם יאמץ. כשזה יקום זה יפול. כאשר אמרו חכמינו ז״ל (מגלה ו׳ ע״א) על קיסרי וירושלים, שאין האחת מלאה כי אם מחורבנה של זולתה שנאמר אמלאה החרבה (יחזקאל כ״ו כ׳): ורב יעבד צעיר. והנולד ראשונה יעבוד את הנולד באחרונה כי יקח את בכורתו ממנו: (כד) וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה. אז נתאמתו דברי הנביא כי תאמים בבטנה: (כה) כלו כאדרת שער. מלת אדרת סמוכה לשער לפי הטעמים כמו ולא ילבשו אדרת שער (זכריה י״ג ד׳) ולא כראב״ע, כי אין כל אדרת שעירה (מדברי שד״ל): ויקראו שמו עשו. ויקראו לשון רבים כי כל אשר ראהו מכוסה בשער קראו ככה כי „עשו״ ענינו בעל שעיר בלשון ערבי: (כו) וידו אחזת וגו׳ ויקרא שמו יעקב. ויקרא לשון יחיד כי זה אשר ראהו אוחז בעקב קראו ככה: (כח) ויאהב יצחק את עשו. ואהבתו היתה תלויה בדבר כי ציד בפיו. כי בפקודתו הלך לצוד ציד

והעד וכל אשה יודעת איש למשכב זכר וגו׳ (במדבר ל״א י״ז) אשר מכלל הן אתה שומע לאו כי יש ידיעה אשר איננה למשכב זכר: ותרד העינה ותמלא כדה ותעל. ולמטה נאמר ותרץ עוד אל הבאר לשאב ואל תתמה כי באר ועין שמות נרדפים הם, ורק לתפארת המליצה אחז בזה וגם מזה לא הניח ידו. והעד ויברך את הגמלים מחוץ לעיר אל באר המים ופיו ענה בו לאמור ואבא היום אל העין: (כא) והאיש משתאה. משתאה, משתומם על מראה עיניו: מחריש. חרש מחשבות כמו וחכם חרשים (ישעיה ג׳ ג׳): לדעת ההצליח ה׳ דרכו אם לא. כי אולי מקרה הוא ויד ה׳ לא עשתה זאת: (כב) ויקח האיש נזם זהב וגו׳ ושני צמידים על ידיה. וישם על ידיה לא נאמר, כי לקחם בידו להיות מוכנים לו לשימם עליה בעת יודע לו כי הצליח ה׳ דרכו. כאמור בפסוק (מ״ז) ואשאל אותה ואמר בת מי את וגו׳ ואשם הנזם על אפה והצמידים על ידיה:

פרשת תולדת

כה (יט) ואלה תולדת יצחק בן אברהם הוליד את יצחק. תולדת, קורות. כמו כי לא תדע מה ילד יום (משלי כ״ז א׳) ואלה תולדת, ענינו גם אלה קורות ימי חיו נוספות על האמורות על סדר קורות אברהם ויצחק. וכן הובא במכילתא בשם ר׳ ישמעאל על ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם: (כ) ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה וגו׳. בצדקתו יספר הכתוב כי אם אמנם הגיע לימי בינה לבחר לו אשה אשר תישר בעיניו בכל זאת לא סר ממצות אביו וארש לו באמונה נערה אשר לא ראה את תמונתה מעודו: מפדן ארם. משדה ארם, כאמור ויברח יעקב שדה ארם (הושע י״ב י״ג). כי פדן ענינו שדה בלשון ישמעאל כמו שמביא רש״י בשם י״א. ולדעתי הוא תרגומו גם בלשון המדינה כמו יגר שהדותא שהוא תרגומו של גל עד. ומזה אהלי אפדנו (דניאל י״א מ״ה) שענינו אהלי שדהו. המה האוהלים אשר יתקעו אנשי המלחמה בנוחם על פני השדה והוא לשון ארמי. ולא יצדקו

בשער הזקנים (רות ד׳ י״א): לא אדני. אינך צריך למליצים: שמעני. פה אל פה אדבר בך: השדה נתתי לך. כבר נתתיו לך ואיננו שלי והמערה אשר בו לך נתתיה לעיני בני עמי נתתיה לך. קבל עם נתתיה לך, כאמור איש ממנו את קברו לא יכלה ממך וגו׳: קבר מתך. חנם אין כסף: (יג) אך אם אתה לו שמעני. בעל הטעמים שם טעם מפסיק במלת לו להפרידה מן שמעני, כי לדעתו קול קריאה הוא וענינו „אך אם אתה לו״ (כלית את דבריך) הלא עתה „שמעני״ שמע מלולי: נתתי כסף השדה קח ממני. את כסף השדה אשר הצעתי לתת לך ומאנת בו אותו קח עתה ממני. וכן החיים והמות נתתי לפניך וגו׳ ובחרת בחיים (דברים ל׳ י״ט): (יד) ויען עפרון וגו׳ ארץ ארבע מאת שקל כסף ביני ובינך מה הוא. ארץ אשר לא תשוה כי אם מחיר קטן כזה במה נחשבה בין שני עשירים כמוני וכמוך: ואת מתך קבר. כי עוד חזון למועד השלומים: (טז) וישמע אברהם אל עפרון. שמע בקולו לבלתי הפצר בו לקחת ממנו יותר מכדי שויה אבל לא נתרצה לו לאחר את מועד השלומים: וישקל אברהם וגו׳. נתן לו את כספו במשקל כי לא היה להם מטבעות בעת ההיא: עבר לסחר. כסף צרוף אשר יעבור מיד ליד. וכן כסף עובר (מלכים ב׳ י״ב ה׳):

כד (א) ואברהם זקן בא בימים. הזקין שנית אחרי חדשו כנשר נעוריו: וה׳ ברך את אברהם בכל. ברכהו בכל מעשהו ויהי לבו נכון בטוח כי יצליח חפצו בידו לתת אשה לבנו ממשפחתו: (ב) שים נא ידך תחת ירכי. לאות כי תשים עינך על יוצא חלצי. ויעקב בקש מיוסף בנו לעשות לו כן למען יזכור כי ממעיו יצא ואל ימנע מעשות עמו חסד ואמת:

(י) ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדניו. מהגמלים אשר רכב אדוניו עליהם. וכן והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי (מ״א א׳ ל״ג): וילך וכל טוב אדניו בידו. וכל טוב, חפצים רבים וכן וכל הארץ באו מצרימה (בראשית מ״א נ״ז). בידו, ברשותו: ויקם וילך אל ארם נהרים וגו׳. ארם הוא שם כולל לארץ אשור, וארם נהרים הוא שם מחוז גדול בארץ ההיא הנקרא נהרים על אשר יעמוד בין נהרי פרת וחדקל. והעד בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם (יהושע כ״ד ב׳). ובצדק קראוהו היונים (מיסופוטאמיא) שענינו בין שני נהרות:

(יד) והיה הנערה אשר אמר אליה וגו׳. הנערה הזאת אשר תמצא חן בעיני לאמור לה: (טז) והנערה טבת מראה מאד. ועל כן בחר בה: בתולה. לא נבעלה: ואיש לא ידעה. אף בלא בעילה.

שתי ידות לי בכם, בשכבר הימים, גרתי עמכם (כאמור וישב באלני ממרא אשר בחברון וגו' בראשית י"ג י"ח), ועתה הנני תושב עמכם ופה אשב כי אויתיה. לכן תנו לי אחזת קבר עמכם. תנו לי רשיון לקנות לי אחזת קבר בתוככם: (ה) ויענו בני חת את אברהם. שמו את דבריהם בפי אחד מהם לאמר לו אשר הוא יאמר לו: (ו) שמענו אדני נשיא אלהים אתה בתוכנו וכל הארץ לפניך היא: במבחר קברינו קבר את מתך. במטיב הקברים אשר חצבנו למענינו קבור את מתך חנם אין כסף: איש ממנו. את קברו לא יכלה ממך מקבר מתך. אין גם אחד מאתנו ימנע מתת. לך למנה את קברו אשר חצב למענהו: (ז) ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ לבני חת. לעם הארץ, אל השופטים. וכן מצאנו בתורת כהנים מנין שאם העלימו סנהדראות של שבטים לסוף שסנהדרי גדולה מעלימות ודיני נפשות בטלין על כך תלמוד לומר ואם העלם יעלימו עם הארץ וגו' (ויקרא כ' ד'): לבני חת, תוספת ביאור הוא, כי השופטים אשר קרא בשם עם הארץ בני חת היו: (ח) אם יש את נפשכם לקבר את מתי מלפני. את נפשכם, את רצונכם. ולהפך אין נפשי אל העם הזה (ירמיה ט"ו א'): שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צחר. שמעוני, שמעו בקולי. ופגעו לי, והפצירו בו למעני. וכן ואל תפגע בי כי אינני שומע אותך (שם ז' ט"ז) אל תפציר בי. אל תפגעי בי לעזבך (רות א' ט"ז) אל תציקני בדבריך כי קשה עלי פרידתך: ויען כי היה עפרון נשיא ושוע אשר לכלימה נחשב לו למכור את שדהו ואברהם מאן לקחת מתנות כאמור ואם אקח מכל אשר לך וגו' (בראשית י"ד כ"ג) על כן חלה פניהם להפצר בו למחול על כבודו: (ט) ויתן לי את מערת המכפלה וגו'. ויתן, וימכור. כמו ומים בכסף תתן לי (דברים ב' כ"ח). את מערת המכפלה, את המערה אשר בבקעה שנקראה מכפלה על היותה גבוהה מצדיה ועמוקה בתוך. והעד ויקם שדה עפרון אשר במכפלה (למטה פסוק י"ז): ואת העמק הזה חמד יעקב אבינו לשבתו כאמור וישלחהו מעמק חברון (בראשית ל"ז י"ד). כאשר מלפנים אותה. גליתי בפרשת וירא: בכסף מלא יתננה לי. ירבה עלי מחירה ואני אשלם. וכן הרבו עלי מאד מוהר ומתן ואתנה: (י) ועפרון ישב בתוך בני חת. בין השופטים ישב גם הוא, כי חתי היה כאמור (שם כ"ה ט') אל שדה עפרון בן צחר החתי. ואברהם ירא אולי לא ישא פניו בזה ועל כן חלה את פני רעיו להפגיע בו שיעשה זאת למענם אם לא למענהו: ויען עפרן החתי את אברהם באזני בני חת לכל באי שער עירו לאמר. לא בסתר ענהו כי אם לעיני רעיו השופטים ולעיני כל הנאספים בשער המשפט. וכן ויאמרו כל העם אשר

בסבך בקרניו כאיל הנרודף בלתי חשך עד אשר יבוא במקום צר אשר אין דרך לנטות, ויבן כי יד ה׳ עשתה זאת. זה פשוטו של מקרא. ועוד אומר רזי לי רזי לי, כי בקש אברהם להקריב את יצחק בנו במקום איל כי „איל״ ראשי תיבות „את יצחק לעולה״. וכן „אלהים יראה לו״ ראשי תיבות „את יצחק לעולה״. הראשון לעקידה, והשני להקרבה. ואם תגזור את כל אות ואות מטלת „סבך״ לשתים תמצא שתי פעמים „איל״ וזה ענין „וירא והנה איל אחר נאחז בסב״ך בקרניו״ כי אחרי ראאו איל אמתי נאחז בסבך בקרניו הבין כי בלעדי יצחק אשר עקדו במקום איל מוכן לו עוד איל אחר לשחטו למען השלים עמו את מספר „סבך״ ועל כן וילך אברהם ויקח את האיל אשר הוכן לו ויעלהו לעולה תחת בנו. תחת, במקום. וכן והיתה נפשך תחת נפשו (מ״א כ׳ מ״ב). כאמרו יהי רצון כאילו אקריב את בני לעולה. וזה סוד שופר של איל שאנו תוקעים בו בראשי השנים להזכיר עקידתו. וכאילו אפרו צבור על גב המזבח: (יד) ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה׳ יראה. כאמרו אלהים יראה לו השה וגו׳ (למעלה פסוק ח׳): אשר יאמר היום. היום, אחר נתינת התורה יאמר בהר ה׳ יראה. ככתוב שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך וגו׳ (דברים ט״ז ט״ז) ונאמר ויחל שלמה לבנות את בית ה׳ בירושלם בהר המוריה (ד״הב ג׳ א׳):

פרשת חיי שרה

כג (ב) ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה. בכל צרה שלא תבוא יקדים הבכי את ההספד כמו לבכי ולמספד (ישעיה כ״ב י״ב) ובצום ובבכי ובמספד (יואל ב׳ י״ב), ופה הקדים את ההספד לבכי יען כי היתה שרה זקנה אשר מלאה ימיה ולא יכל להתמרמר ולבכות עליה טרם ספר את צדקות פזרונותיה וכשרון מעלליה שהוא ההספד: (ג) ויקם אברהם מעל פני מתו וידבר אל בני חת לאמר. בני חת שופטים היו ובשער המשפט ישבו כאשר נבאר, ואברהם הלך אליהם לבקש מהם רשיון לקנות לו אחזת קבר כאזרח הארץ: (ד) גר ותושב אנכי עמכם.

(בראשית כ״א י״ד) ותלך ותתע „חזרה לגלולי בית אביה״. רצונו כי אבדה את דרך ה׳ אשר למדה בבית אברהם והלכה נבוכה במחשבות הוריה עובדי אלילים, שהוא הפך הפירוש אשר כתב זכרון בספר בענין אשר לפננו. ואולי נחם על מחשבתו, וכבודו במקומו מונח:

כא (ח) ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק בנו. ביום הגמל, ביום אשר נעתק משדי אמו, והעד גמולי מחלב עתיקי משדים (ישעיה כ״ח ט׳): (ט) ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק. צחק על המשתה אשר עשה אביו. באמרו הלא מאבימלך נתעברה שרה ולשמחה מה זו עושה: (י) גרש האמה הזאת ואת בנה. בנה, ולא בנך הוא כי כל הפוסל במומו פוסל: כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק. ולא לבד כי לא ירש את הכול כאשר זמם כי אם אף חלק ונחלה לא יהיה לו עם בני אשר יצחק לו: (יד) וישכם אברהם בבקר. השכים למלאות את חפץ שרה כאשר צוהו ה׳ בחלום הלילה לאמור כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה: ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה. את אלה העמים עליה: ואת הילד נתן בידה כי כבד היה ממנה ולא יכלה שאתו בהיותו אז בן שש עשרה שנה, כי בן שלש עשרה נמול ומיום ההוא עד אשר נולד יצחק ויגמל עברו עליו עוד שלש שנים אחרות: וישלחה. שלחה חפשי לנפשה: (יז) כי שמע אלהים את קול הנער באשר הוא שם. באשר הוא שם, ענינו כמו באשר את אשתו (בראשית ל״ט ט׳) ונתינת טעם הוא כי על כן שמע ה׳ את קול הנער יען כי הוא בכבודו ובעצמו שמה לחלצהו מן המצר כאמור (תהלים כ״ז י׳) כי אבי ואמי עזבוני וה׳ יאספני: (יח) והחזיקי את ידך בו. ולא והחזיקי אותו בידך, להורותה כי הוא יהיה למשען לה ולא היא לו. והעד והחזיקו שבע נשים באיש אחד וגו׳ (ישעיה ד׳ א׳). והחזיקו בכנף איש יהודי (זכריה ח׳ כ״ג): כי לגוי גדול אשימנו. וחיתה נפשך בגללו:

(כו) לא ידעתי מי עשה את הדבר הזה. לא ידעתי, לא אוכל לשער בנפשי מי הוא זה ואיזה הוא אשר הרהיב בנפשו עז לעשות כה: וגם אתה לא הגדת לי וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום. ואילו הגדת לי או שמעתי זאת מלפנים מפי איש זר לא נמנעתי מלחפש אחריו בחפש מחופש להעגישו על חטאו. כי מלך במשפט יעמיד ארץ:

כב (יג) וירא והנה איל. ראה איל רץ ואין רודף אחריו: אחר נאחז בסבך בקרניו. אחר כן ראהו כי הוא נאחז מעצמו

האנשים וגו׳ הוציאם אלינו ונדעה אתם. פה יספר הכתוב כי בלעדי אשר לא חסה עינם על עוברי אורח לאספם הביתה ולתת להם די מחסורם אשר יחסר להם מגואלים היו בחטא השחתת הזרע אין נקי. וכלם כאחר התאוו תאוה לדעת אותם במשכב זכר ומאנו בבנות לוט אשר חפץ לתת להם תמורתם. וכן כתוב (יחזקאל ט״ז מ״ט נ׳) הנה זה היה עון סדום אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה ותגבהינה ותעשינה „תועבה״ (משכב זכר) כאמור (ויקרא י״ח כ״ב). והאחרון הכביד היה עון דור המבול כאשר הוכחנו בפרשת נח:

כ (ד) הגוי גם צדיק תהרג. מהנאמר למטה פסוק ז׳ ואם אינך משיב דע כי מות תמות אתה „וכל אשר לך״ נראה כי כבר הודיעו ה׳ בראשית דבריו כי גם על עמו תעבור כוס אבל דרך הכתוב הוא לקצר במקום אחד ולהרחיב לשון במקום אחר. וקרא את הגוי צדיק על היותו נקי מחטא הזה. וכן צדיק הראשון בריבו וגו׳ (משלי י״ח י״ז):

(יג) ויהי כאשר התעו אתי אלהים מבית אבי וגו׳. רש״י ז״ל כתב וזה לשונו כאשר התעו לשון רבים, ואל תתמה כי הרבה מקומות לשון אלהות ולשון מרות קרוי בלשון רבים, אשר הלכו אלהים (ש״ב ז׳ כ״ג), אלהים חיים (דברים ה׳ כ״ג), אלהים קדושים (יהושע כ״ד י״ט) עכ״ל: ואני בעניי איני מכיר ראיות אלו כי בכל הכתובים אשר הביא הרב למשען לו נמצא היחיד אחר הרבים, אצל אשר הלכו אלהים נאמר „לפדות לו״, אצל אלהים חיים נאמר „מדבר״, ואצל אלהים קדושים נאמר „הוא״, להודיע כי הוא לבדו ואין בלתו ואברהם אבינו אמר כאשר התעו אותי אלהים בלשון רבים ועמד בלי משים על לב פן יאמר השומע כי יש הרבה רשיות ונמצא שם שמים מתחלל חלילה. ועל כן יתכן בעיני שהשם אלהים הנאמר אצל כאשר התעו אותי הוא חול כדעת יונתן בן עוזיאל אשר תרגם והוה כד בעו לאטעאה יתי פלחי טעוותא ונפקית מבית אבא. ובאמת יקשה מאוד לחשוב כי אמר אברהם שהתעהו האל יתעלה באמרו, לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך וגו׳. ומה שאמר הרב ז״ל אחר כן ואם תאמר מהו לשון התעו כל הגולה ממקומו ואינו מיושב קרוי תועה כמו ותלך ותתע (בראשית כ״א י״ד) תעיתי כשה אבד (תהלים קי״ט קע״ו) יתעו לבלי אכל (איוב ל״ח מ״א). גם שם לא מצאתי מרגוע לנפשי אחרי רואי כי שלשת הכתובים הנזכרים כלם מדברים מתועים אמתיים אשר הלכו נתיבות עקלקלות ואבדו דרך להגיע למחוז חפצם, כמו וימצאהו איש והנה תעה בשדה (בראשית ל״ז ט״ו). ומושאל גם ללב ולמחשבה כמו עם תעי לבב הם (תהלים צ״ה י׳) וידעו תועי רוח בינה (ישעיה כ״ט כ״ד). וענתה בי צדקתי כי הרב בכבודו ובעצמו פירש במקומו

(טז) ויקמו משם האנשים. לא שינו את צורתם אחרי ראום כי אברהם ושרה לא ידעו עדנה כי מלאכי אלהים המה: וישקפו על פני סדם. לראות היש משכיל דורש את אלהים: ואברהם הלך אתם לשלחם. כי לא ידע אנה פניהם מועדת:

(יז) המכסה אני מאברהם אשר אני עשה. המכסה, הכי אכסה את אשר אני עושה ממנו אשר נביא לגוים נתתיו. כאמור השב אשת האיש כי נביא הוא (למטה כ׳ ז׳). ונאמר (עמוס ג׳ ז׳) כי לא יעשה ה׳ אלהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים: (יח) ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. ויספר בגוים כבודי ותהלתי בלאומים: (יט) כי ידעתיו. כי בחרתיו להיות נביא. וכן בטרם אצרך בבטן „ידעתיך" ובטרם תצא מרחם הקדשתיך נביא לגוים נתתיך (ירמיה א׳ ה׳): למען אשר יצוה את בניו וגו׳. כי זה כל האדם:

(כ) זעקת סדם ועמרה כי רבה. צעקת הנאנקים אשר על אדמת הארצות האלו רבה היא במספר: וחטאתם כי כבדה מאד להכריע את מאזני משפטם לחובה. כאמור (דניאל ה׳ כ״ז) תקל תקלת במאזניא והשכחת חסיר: (כא) הכצעקתה הבאה אלי. אם כצעקת החמס אשר באה אלי בדור המבול עשו גם הם, כלה. כליון חרוץ יצא מלפני, וכן כלה אתה עשה (יחזקאל י״א י״ג): ואם לא. ואם לא תשוה אל הצעקה הזאת. אדעה. ארעה מה אעשה למו. וכן ואדעה מה אעשה לך (שמות ל״ג ה׳). וכבר הרחבנו לשון בפרשת נח אצל ותמלא הארץ חמס וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ. כי השחיתו את דרכם דרך גבר בעלמה ורעו על פני הארץ, ולמטה (י״ט ה׳) אצל איה האנשים וגו׳ הוציאם אלינו ונדעה אותם עין בעין תראה כי זה היה עון סדום ועל כן הסכה ה׳ באפו: (כב) ויפנו משם האנשים. משם, מן המקום אשר הלך אתם לשלחם: וילכו סדמה. זולתי שנים מהם הלכו שמה כאמור למטה (י״ט א׳) ויבאו שני המלאכים סדמה וגו׳: ואברהם עודנו עמד לפני ה׳. עודנו עמד לפני המלאך השלישי הכי נכבד אשר בסודו באה נפשו:

(כה) חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע כי אם תעשה כה והיה כצדיק כרשע. כי יאמרו בני האדם שוא עבוד אלהים כי תם ורשע הוא מכלה: חלילה לך. חולין הוא לך: השפט כל הארץ לא יעשה משפט. הכי זה אשר את כל הארץ במשפט יעמיד הוא לבדו לא יעשה משפט:

יט (ד) ואנשי העיר אנשי סדם נסבו על הבית מנער ועד זקן כל העם מקצה, ויקראו אל לוט ויאמרו לו איה

והשענו תחת העץ. תנפשו תחת האלונים אשר פתח אהלי: (ה) ואקחה פת לחם וסעדו לבכם וגו׳. פת לחם, חתיכת לחם מן פתות אותה פתים (ויקרא ב׳ ו) שהוא דבר קטן: ויאמרו כן תעשה כאשר דברת. כן תעשה, לתת לנו רק פת לחם ולא יותר כי לא נחפוץ להיות עליך למשא. אבל אברהם היה מן הצדיקים האומרים מעט ועושים הרבה וימהר וגו׳ ויאמר מהרי שלש סאים קמח סלת לושי ועשי עגות. עגות, רקיקין (ביסקוויטס), כמו עגות מצות, שהוא מזון המרחיקים נדוד בים וביבשה. ויצו לעשות הרבה להספיק להם לאכול ולהותיר לשים בכליהם: (ז) ואל הבקר רץ אברהם. רץ בכבודו ובעצמו כי יקרו האנשים בעיניו על כן כבדם עם בן בקר רך וטוב אשר בחר בו: (ח) ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה וגו׳. ולא הזכיר את הלחם, כי הציע את העגות תחת החמאה והבשר כמנהג בעת ההיא להשתמש עמהן במקום קערות: (ט) ויאמרו אליו איה שרה אשתך. שאלו אודותה לבשרה את אשר נתבשר גם הוא מלפנים כאמור (בראשית י״ז כ״א) ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת: (י) ויאמר. ראש המדברים אמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך. עת חיה, היא עת ההווה, אשר תקרא חיה טרם תשוב אל חיק העבר ותהי כמת. וכאשר יֵאָמֵר על עתות ההוות כי חיות הנה, שעורו כן הוא, שוב אשוב אליך במועד הזה בשנה האחרת אשר העת ההיא תהי כחית העת הנוכחית, רצונו כאשר ישוב כדור הארץ אל הנקודה אשר הנהו בעת הזאת, אז יהי בן לשרה אשתך: ושרה שמעת פתח האהל והוא אחריו. הודיע בזה כי לא עשתה שרה כאלה אשר יעמדו אחורי הפתח להטות אזן לשמוע בקול מלחשים כי אם המלאך אחורי הפתח עמד מרי דברו בה ועל כן הגיעו דבריו לאזניה:

(יא) ואברהם ושרה זקנים באים בימים. כבר עברו עליהם ימים רבים מעת החלו להיות זקנים כי בן ששים לזקנה, ואברהם היה בעת ההיא בן מאה ושרה בת תשעים שנה: חדל להיות לשרה ארח כנשים. אורח נדות כנשים עלמות חדל מנה: (יב) ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלתי היתה לי עדנה. בלותי, זקנתי. וכן לבלה נאופים (יחזקאל כ״ג מ״ג): ואדני זקן. ולא יוסיף עוד לדעתי: (יג) ויאמר ה׳ אל אברהם. המלאך המחופש ברמות אדם אמר לו. למה זה צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי. באמרה אחרי בלתי היתה לי עדנה: (טו) ותכחש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה. כי יראה פן יוסיף להגיד כי אמרה גם „ואדני זקן״ ולא לכבוד יהית לה לשמוע מפי איש זר הדברים אשר בינה ובין בעלה:

פרשת וירא

יח (א) וירא אליו ה' באלני ממרא. ממרא, היא חברון כאמור על פני ממרא היא חברון וגו' (בראשית כ"ג י"ט). והעיר הזאת על ההר עמדה כאמור ועתה תנה לי את ההר הזה וגו' ויתן את חברון לכלב (יהושע י"ד, י"ב וי"ג). ואלוני ממרא המה עצי השדה אשר קנה אברהם אחר כן לאחזת קבר, ובשפלה היה שנאמר ויקם שדה עפרון אשר במכפלה (בעמק) אשר לפני ממרא השדה והמערה אשר בו וכל העץ וגו' (בראשית כ"ג פ"ז) כאשר נבאר בפרשת חיי שרה. ואת העמק הזה חמד יעקב אבינו לשבתו כאמור וישלחהו מעמק חברון (שם ל"ז י"ד): ועל ענין המראה תמך הרשב"ם ז"ל יתדותיו על מדה אחת מל"ב מדות דר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי שכל כלל שאחריו מעשה הוא פרטו של הראשון, ואמר כי הכתובים ההולכים לקראתנו יוכיחו כי המראה הזאת מראות אלהים היא על ידי מלאכיו משרתיו עושה רצונו אשר נקרא שמו עליהם כאמור כי שמי בקרבו (שמות כ"ג כ"א): והעד וירא מלאך ה' אליו בלבת אש (שם ג' ב') וכתוב וירא ה' כי סר לראות (שם שם ד'). ודבריו דברי חן ורצון: והוא ישב פתח האהל כחם היום. ישב בצל האלונים אשר פתח אהלו להנצל מחום היום: (ב) וישא עיניו. נשאם למעלה: וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו. עליו, במקום הגבוה ממקום מושבו: וירא. התבונן עליהם: וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך וגו'. אם אמנם לא ידע אברהם כי מלאכי מרום הם בכל זאת לאנשי מופת ונביאי ה' חשבם בגלל חכמתם אשר את פניהם האירה ועל כן חרד עליהם את החרדה הזאת וירץ לקראתם והשתחוה לפניהם ארצה בפישוט ידים ורגלים ואל הזקן שבהם אמר אדוני אתה ואני עבדך, אשר לא עשה כן לבני חת על כל תגמוליהם עליו לאמור אדני נשיא אלהים אתה בתוכנו במבחר קברנו קבר את מתך, כי השתחוה לפניהם רק בהשחת ראש כגדול המשתחוה אל הקטנים ממנו, ובתור אנשי המעלה לא תארם האף כי נשיאי הארץ היו כלם כאשר נבאר במקומו: אל נא תעבר מעל עבדך. אל נא תעבור במסילה אשר בהר שהוא למעלה ממשכן עבדך כי אם רדה אלי, ושם יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם. כי רחיצת הרגלים תעורר את תאות האכילה:

ותהלתי לכת אחד מכחות הטבע, כי אני המושל עליהם ובלעדי לא ייטבו ולא ירעו. כאמור ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא (דברים ל״ב ל״ט). וכאמור אני ה׳ ואין עוד יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע (ישעיה מ״ה ו׳ ז׳):

(ה) והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך. רִהָאם בלשון ערבי כמו המון בעברי:

(טו) ויאמר אלהים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה: (טז) וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה והיתה לגוים מלכי עמים ממנה יהיו: (יז) ויפל אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד: (יח) ויאמר אברהם אל האלהים לו ישמעאל יחיה לפניך. אמר יא״ר המבאר רבים וכן שלמים מצאו במאמר הזה ענין לענות בו, מה ראה אברהם אבינו על ככה לשחוק על עצם ההבטחה אשר כבר נשרשה בלבו כאמור לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך — והאמין בה׳ ויחשבה לו צדקה (למעלה ט״ו ד׳ ו׳). ואם היה שחוק של שמחה מדוע מאן באלה ויאמר לו ישמעאל יחיה לפניך, הכי דבר ריק היה לו לשמוע קול מבשר ואומר כי ישוב לימי עלומיו ושרה אהובתו תחדש כנשר נעוריה.

ואנכי אשיב אמרי להם כי בתחלה שמח אברהם על השמועה ויפול על פניו וישחק, אולם כמעט רגע נהפכה שמחתו לתוגה באמרו בלבו היתכן כי יסיר ה׳ את אופני מרכבות הטבע לתת כח ואון לבן מאה שנה להוליד ולבת תשעים שנה ללדת אם לא למען הקים את הבטחתו לתת לי זרע ואנכי כבר הולדתי את ישמעאל ועירי לא אלך ואם כן אפוא יבקש ה׳ המיתו ולתת לי בן אחר תמורתו. ועל כן התפלל בעדו ויאמר לו ישמעאל יחיה לפניך לקבל את ברכתך כי אבחר בו מזולתו:

(יט) ויאמר אלהים אבל שרה אשתך ילדת לך בן וקראת את שמו יצחק. כי ביצחק יקרא לך זרע: (כ) ולישמעאל שמעתיך להחיותו ולהטיב עמו: הנה ברכתי אתו וגו׳. הנה אצלתי גם לו ברכה. ושוכים השנים מן האחד:

כן יצאו ברכוש גדול. ויראו שכר טוב בעולם: (טו) ואתה תבוא אל אבתיך בשלום, ולא תראה ברעתם. ואל יקחך לבך לאמור כי אמהר את קצך למען הסיר עצב מלבך, כי תקבר בשיבה טובה. ועוד חזון למועד: (טז) ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמרי עד הנה. יארכו ימי ענים ומרודים יען כי לא אוכל להשיב את גמול הרעות לאמורי טרם תתמלא סאתו. (באמור בסאסאה בשלחה תריבנה ישעיה כ״ז ח׳):

(יז) ויהי השמש באה. טעמו למעלה לכך הוא מבואר שבאה כבר ואם היה טעמו למטה באליף היה מבואר כשהיא שוקעת ואי אפשר לומר כן שהרי כבר כתיב ויהי השמש לבוא, והעברת תנור עשן לאחר מכאן היתה, נמצא שכבר שקעה. וזה חילוק בכל תיבה לשון נקבה שיסודה שתי אותיות כמו בא, קם, שב, כשהטעם למעלה לשון עבר הוא כגון זה, וכגון ורחל באה, קמה אלומתי, הנה שבה יבמתך. וכשהטעם למטה הוא לשון הווה דבר שנעשה עכשיו והולך כמו באה עם הצאן, בערב היא באה ובבקר היא שבה. (לשון רש״י): ועלטה היה. עלטה ענינו עטפה, כמו הנה היא לוטה בשמלה (ש״א כ״א י׳). וילט פניו באדרתו (מלכים א׳ י״ט י״ג). כי כסתה ענגה את פני רקיע השמים ויהי חשך אפלה. וכל דבר מכוסה סביב סביב נקרא מעולט. והעד לעיניהם על כתף תשא בעלטה תוציא (יחזקאל י״ב ו׳). ששעורו את הכלים אשר תשא על כתף לעיניהם, תעלוט בבגד כדרך הגולים אשר כליהם צרורים בשמלותם. והמדקדקים עשו מן לוט ועלט שני שרשים מיוחדים ואין אתנו יודע מה ראו על ככה: והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה. לאות כי יהיה החסון לנעורת ופעלו לנצוץ ובערו שניהם יחדיו ואין מכבה:

(יח) ביום ההוא כרת ה׳ את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו׳. נתתי, לשון עבר. והמשכילים יבינו איך נתן למו את הארץ טרם נוצרו, כי אין לפניו יתברך לא קדם ולא אחור על היותו למעלה מהזמן ורצונו הוא מעשהו, כאמור בטרם אצרך בבטן ידעתיך ובטרם תצא מרחם הקדשתיך נביא לגוים נתתיך (ירמיה א׳ ה׳):

יז (א) ויאמר אליו אני אל שדי. אני כח עליון לכל הכחות ומשפיע הראשון לכל ההשפעות. כי „שדי״ ענינו „משפיע״, מגזרת „שד״ המשפיע החלב ליונק. וזה ענין יזבחו לשדים לא אלוה (דברים ל״ב י״ז), יזבחו למשפיעים רבים, כי זה היה דרכם בימים קדמונים לכנות לכל כח טבעי בשם אלהות ובאמת לא אלוה שדי המה כי ה׳ הוא המשדד את המערכת ומטובו ולא מטובם ינקו וישבעו כל יושבי תבל (מדברי או״הש): התהלך לפני והיה תמים. היה שלם עמי ואל תתן את כבודי לאחר

מותי על ידי משק ביתי היורש אותי שהוא אליעזר מדמשק כי בבוא עתי ישוב אל ארצו ואל מולדתו: (ו) לא יירשך זה וגו׳ וגו׳ והאמן בה׳ ויחשבה לו צדקה. והקב״ה השב לאברהם את אמונתו לצדקה, כי לא הביט אחריו על אשר לא הקים עדנה את הבטחתו אשר הבטיחהו באלון מורה לאמור לזרעך אתן את הארץ הזאת: (ח) במה אדע כי אירשנה. האף אמנם האמין בה׳ כמדובר. בכל זאת שאל ממנו אות למען חזק את יתדי אמונתו כאמור (ישעיה ז׳ י״א) שאל לך אות מעם ה׳ וגו׳: (ט) ויאמר אליו קחה לי עגלה משלשת, לאות על מצרים. כאמור (ירמיה מ״ו כ׳) עגלה יפה-פיה מצרים. ועז משלשת, לאות על יון. כאמור והצפיר השעיר מלך יון (דניאל ח׳ כ״א). ואיל משלש, נגד מדי ופרס. כאמור האיל אשר ראית בעל הקרנים מלכי מדי ופרס (שם כ׳) ותר וגוזל נגד ישראל כאמור (שה״ש ב׳ י״ד) יונתי בחגוי הסלע: (י) ויתן איש בתרו לקראת רעהו. נתן את בתרו של האחד נגד בתרו של זולתו להראותו כי יתדבקו המלכים זה בזה כאמור ולקץ שנים יתחברו ובת מלך הנגב תבא אל מלך הצפון לעשות מישרים וגו׳ (דניאל י״א ו׳): ואת הצפור לא בתר. ואת התור והגוזל אשר צפור כנף יקראו לא בתר לאות כי יחדיו יהיו תמים ולא יתפרדו כאמור (במדבר כ״ג ט׳) הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב: (יא) וירד העיט על הפגרים. עיט, הוא מין עוף הדורס ואוכל בשר. והפגרים, המה התור והגוזל, כי לא יקראו פגרים זולתי גופות שלמות ולא בתרים, כמו כפגר מובס (ישעיה י״ד י״ט), וכן פגרים מתים (שם ל״ז ל״ו): וישב אתם אברם. וישב אתם, הבריחם. וכן ישב רוחו (תלים קמ״ז י״ח): (יב) ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם. תרדמה, היא מין התעלפות המעוררת שנה עמוקה. והעד ויפל ה׳ אלהים תרדמה על האדם ויישן (בראשית ב׳ כ״א), רצונו, כי נפל ברדם תחלה ואחר כן ישן. וכן והוא נרדם ויעף (שופטים ד׳ כ״א), כי סר כחו. וכן וישכב וירדם (יונה א׳ ה׳), נתעלף מרוב פחד. וכן ואני הייתי נרדם על פני (דניאל י׳ ט׳): והנה אימה חשכה גדלה נפלת עליו, על דבר העיט אשר ירד על פגרי התור והגוזל אשר הבין כי אות רע הוא לו כמו והעוף אכל אתם מן הסל מעל ראשי (למטה מ׳ י״ז): (יג) ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך וגו׳. לא לך הוא האות הזה כי אם לבניך אשר גרים יהיו בארץ לא להם ובפרך יעבדו ארבע מאות שנה טרם יבואו אל המנוחה ואל הנחלה: (יד) וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי וגם את הגוי אשר יעבודו אשפוט האף כי לא ירד העיט על בתריו, כי יפריז על המדה ועבוש יענש. כאמור וקצף גדול אני קצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה (זכריה א׳ ט״ו): ואחרי

ואת אמונתו נתן לו את המעשר: (כב) הרמתי ידי אל ה׳ אל עליון קנה שמים וארץ, אם מחוט ועד שרוך נעל. רש״י ז״ל כתב לאמור הרימתי ידי לשון שבועה, מרים אני את ידי לאל עליון. וכן כי נשבעתי נשבע אני, וכן נתתי כסף השדה קח ממני נותן אני לך כסף השדה וקחהו ממני עכ״ל: אבל לפי עדות הכתוב כי בא אברהם בסוד ה׳ כאמור השב אשת האיש כי נביא הוא (בראשית כ׳ ז) יקשה מאד לחשוב שקפץ ונשבע על לא דבר אחרי ידעו כי לא ייטב בעיני ה׳ לישא את שמו לשוא. ומה גם כי כבר נתן למלכי צדק מעשר מכל ואין אדם מעשר דבר שאינו שלו: לכן אחשוב למשפט כי „הרמתי״ לשון תרומה היא, כמו כל תרומת הקדשים אשר „ירימו״ וגו׳ (במדבר י״ח י״ט). „ידי״ חלקי, כמו ותרב משאת בנימן ממשאת כלם חמש „ידות״ (למטה מ״ג ל״ד). וכן עשר „ידות״ לי במלך (ש״ב י״ט מ״ד). וענינו כבר הרימותי את חלקי תרומה לה׳ אל עליון כי נתתי מעשר מכל למלכי צדק שהוא כהן לאל עליון, (כאמור למעלה י״ד כ׳. וכאמור קדש יהיו לה׳ לכהן. ויקרא כ״ג כ׳). ואחרי אשר הקדשתי את חלקי לה׳ ולא השארתי לי אף חוט או שרוך נעל, בין תבין כי חנני אלהים וגם יש לי רב: ואם אקח מכל אשר לך. ואם אקח עתה מתשע הידות אשר לך הנה ולא תאמר אני העשרתי את אברם הכי לא תאמר כן? ובמה יודע איפוא כי יד ה׳ עשתה זאת: (כד) בלעדי, מה שאינו נוגע אל נפשי, הוא רק אשר אכלו הנערים את אשר אכלו עבדי ביום קרב, שהוא שכר עבודתם: וחלק הנערים אשר הלכו אתי הלא המה ענר אשכל וממרא הם יקחו חלקם. כי בעלי בריתי ולא עבדי הם וכטוב בעיניהם יעשו:

טו (א) אחר הדברים האלה. אחר אשר מאן לקחת משלל אויביו היה דבר וגו׳ אל תירא אברם. אל תירא מקחת מידו כי לא יאמר כי העשירך, בידעו כי אנכי מגן לך, ורק למענך ולא למענהו יצאתי לישע כאמור וברוך אל עליון אשר „מגן צריך בידך״ (בראשית י״ד כ׳), ואם כן איפוא שכרך הרבה מאד, והלא תבוא בשכרך: (ב) מה תתן לי. למה תתן לי את כל אלה ואנכי הולך ערירי. ואנכי הולך בודד בלא בנים כערער בערבה אשר לא ישא פרי. ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר. דמשק, היא בירת ארם, כאמור וראש ארם דמשק, (ישעיה ז׳ ח׳). ושם נועדו המלכים יחדיו בהיותם קרובים אליה כאמור למעלה (י״ד ט״ו) וירדפם עד חובה אשר משמאל לדמשק, ושם היה דבר ה׳ אליו במחזה לאמור אל תירא מקחת מידו, והוא השיבו לאמור לאיזה תכלית אשא את הרכוש מעיר הזאת אם שוב ישוב הנה אחרי

פרשת לך לך

יב (א) לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך וגו'. אתה הראית לדעת בסוף פרשת נח כי בעיר חרן אשר בארץ ארם נהרים היא עבר הנהר נולד אברהם אבינו ויצא משם עם אביו לגור באור כשדים, ואחר כן שב עמו אל ארצו ואל מולדתו בכל האותות והמופתים אשר שמתי לפניך. ועתה תשכיל כי הדברים ככתבם „מארצך" זו ארם נהרים „וממולדך" זו חרן „ומבית אביך" הוא בית תרח אביו, כדעת הרמב"ן אשר הלך בעקבות המדש רבה ולא כדעת האומרים כי באור כשדים נצטוה ושם ביתו כי לא זו העיר ולא זה המקום. והעד ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וגו' (יהושע כ"ד ג'): (ב) ואעשך לגוי גדול. כאמור (שם) וארבה את זרעו: ואברכך. כאמור וה' ברך את אברהם בכל (למטה כ"ד א'): ואגדלה שמך. כמו ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ (ש"ב ז' ט'):

יד (יג) ויבא הפליט. הנמלט מן המלחמה. ויגד לאברם העברי. כבר בארנו בסדר נח אצל ולשם ילד גם הוא אבי כל בני עבר כי למד אברהם אבינו חכמה ודעת מעבר זקנו עוד טרם נפלגה הארץ ושפתו אתו היתה גם אחרי כן, ועל כן נקרא בשם אברהם העברי:

(יח) ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לאל עליון. מלך שלם, מלך ירושלים, כאמור ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון (תהלים ע"ו ג'). וקבלה היא בידנו כי מלכי צדק הוא שם בן נח והוא כהן לאל עליון כאמור ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט' כ"ו). ועל דבר היותו מושל צדיק אשר מלך על עיר הצדק לכן תארוהו בשם מלכי צדק, ויהי השם הזה לתואר גם להבאים אחריו כמו אבימלך לפלשתים פרעה למצרים. ככתוב ויהי כשמוע אדני צדק מלך ירושלם (יהושע י' א') וכאמור אצל דוד אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק (תהלים ק"י ד') שענינו אתה מלכי צדק כהן לעולם על דברתי (דביר שלי) היא ירושלים דביר מקדשי ובית תפארתי: ועתה נשוב לקדמותנו כי בא הכתוב להשמיענו כי לא אכל אברהם לחם מגואל מכהן אליל ולא שתה את יין נסכו כי אם לחם טהור ויין משומר מכהן לאל עליון בא אל פיו. ובידעו את צדקתו

תרח אבי אברהם ואבי נחור (יהושע כ״ד ב׳) ולא ואבי הרן. ובצאת תרח מעבר הנהר לגור באור כשדים לקח אתו את אברהם בנו. ונחור נשאר בעיר מולדתו אשר נקראה על שמו עיר נחור שהיא עיר חרן בחילוף הנרין מלפנים לאחור, ועל כן לא יזכר ולא יפקד בין היוצאים מאור כשדים. והעד כי בצוות אברהם את אליעזר ללכת אל ארצו ואל מולדתו לקחת אשה לבנו ליצחק הבין דרכו וילך חרנה ולא לאור כשדים. כאמור (למטה כ״ד י׳) וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור: (לא) ויקח תרח את אברם בנו וגו׳ ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען. „אור". ענינו אש כמו אשר „אור" לו בציון ותנור עשן בירושלים (ישעיה ל״א ט׳). „באור" תבעיר (יחזקאל ה׳ ב׳) וכדומיהן: ונקראה העיר הזאת „אור כשדים" יען כי עבדו הכשדים לאש ובערו בה אש תמיד לא תכבה. ואברהם אבינו הכיר את בוראו וימאן לעבוד את אלילם וירע הדבר בעיני נמרד מלך הארץ ההיא וישליכהו אל כבשן האש בוער וה׳ הצילו כאמור והוצאתו מאור כשדים (מאש כשדים) ושמת שמו אברהם ומצאת את לבבו נאמן לפניך (נחמיה ט׳ ז׳ ח׳). ומלת נאמן תורה כי עמד בנסיון. והעד כי העיר ה׳ למוסר את אזן בני ישראל אשר התערבו בגוים וילמדו מעשיהם להתבונן על אברהם ושרה אשר היו בין תועי לבב אלה ובדרכיהם מאנו לכת כאמור הן כלכם „קדחי אש מאזרי זיקות לכו באור אשכם" הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם (ישעיה סוף פרשה נ׳ וראשית נ״א): ויבאו עד חרן. כי הסבו בלכתם ויעברו דרך ארם נהרים למען ראות את פני נחור עם יוצאי חלציו, טרם יכתתו רגליהם ללכת למרחוק לגור: וישבו שם. כי בבואם שמה ידעו כי נמלטו מיד הציד וינחמו על מחשבותם ללכת הלאה: (לב) ויהיו ימי תרח חמש שנים ומאתים שנה וימת תרח בחרן. וימת תרח, לא מת כי אם ששים שנה אחרי כן כי בעת שהיה אברהם בן חמש ושבעים שנה לא היה תרח כי אם בן חמש וארבעים ומאת שנה. אבל דרך הכתוב הוא לדבר ממיתת האב טרם ישוב לחיי הבן אשר הוליד. והעד כי כבר נזכר מיתת נח ושם בנו, והם חיו עוד בימי אברהם. וכהנה רבות, (מדברי הרמב״ן):

יא (א) ויהי כל הארץ. כל יושבי הארץ. שפה אחת. לשון אחת. ודברים אחדים. ושוים בהגה דבריהם: (ב) ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם. מקדם, מהררי קדם, והם הרי אררט אשר ישבו שמה בצאתם מן התבה כאמור ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט (בראשית ח' ד'). וכאמור ויהי מושבם ממשא באכה ספרה הר הקדם (שם י' ל'). וירדו מן ההר ההוא אשר הממיר ה' עליו מבול מים וימצאו בקעה וישבו שם לפרוק עול מלכות שמים מעליהם באמרם אלהי הרים ה' ולא אלהי עמקים. כאשר מצאנו כתוב "ועבדי מלך ארם אמרו אליו אלהי הרים אלהיהם על כן חזקו ממנו ואולם נלחם אתם במשור אם לא נחזק מהם (מ"א כ' כ"ג)":

(ד) ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל. מגדל, אות הוא על גבהות הלב לאמור מי אדון לנו. וראשו בשמים. ועד לשמים נרים שיאו, להראות כי לנו העוז והמשרה. וכן ועל מרא שמיא התרוממת (דניאל ה' כ"ג): ונעשה לנו שם. ומזכרת עולם נעשה לנו כי נמלטנו מיד ה': פן נפוץ על פני כל הארץ. אולי נפוץ על פני כל הארץ זה בכה וזה בכה ולא תהיה לאל ידנו לעשות גדולות ועל כן נמהר נחישה מעשינו כל עוד נהיה לאגודה אחת:

(ה) וירד ה' לראת את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם. אשר בנו, למרות עיני כבודו: ועל דבר הירידה שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך כי לא הוצרך לכך אלא ללמד לדיינים שלא ירשיעו את הנדון עד שיראו ויבינו (במדרש רבי תנחומא): והחכם עיניו בראשו כי לא נאמר וירד ה' וירא את העיר וגו' כמקרה אשר הקרה לפניו כי אם וירד ה' לראות את אשר היה נגלוי וידוע לו:

(ו) ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכלם. הנה יען כי שפה אחת למו לכן יהיו כלם לעם אחד. וזה החלם לעשות. וזה תחלת מעשיהם להכעיסני. ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות וכמעט קט יבצעו את מעשיהם ויאמרו בלבם כי נצחוני: (ז) הבה נרדה ונבלה שם שפתם. הבה נרדה אל הבקעה להראותם כי גם אלהי עמקים אנכי. וכן יען אמרו ארם אלהי הרים ה' ולא אלהי עמקים הוא ונתתי את כל ההמון הגדול הזה בידך וידעתם כי אני ה' (מ"א כ' כ"ח): וכתוב נרדה ולא ארדה, כי ה' צבאות גאות לבש ויחלק לו ברבים. והוא ואין בלתו כאמור ויפץ ה' אותם משם וגו':

(כח) וימת הרן על פני תרח אביו בארץ מולדתו באור כשדים. בארץ מולדתו. של הרן. כי הוא לבדו נולד באור כשדים אבל אברהם ונחור נולדו בעבר הנהר כאמור בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם

ויגדו לו את אשר עשה לו בנו הקטן של זה אשר ראה את ערותו. כי הוא הוליד את כוש ומצרים פוט וכנען, וכנען הוא הקטן: (כה) ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו. עבד יהיה לעבדי אחיו אשר לא יתנו לו תנינה. וכן עבדים משלו בנו פורק אין מידם (איכה ה׳ ח׳):

(כו) ויאמר ברוך ה׳ אלהי שם. החסד אשר עשה שם עמדי הוא יען הדביק במדותיו של אלהיו להיות קדוש כמהו, ועל כן יהי שמו מבורך: ויהי כנען עבד למו. עבד לו ולצאצאיו:

(כז) יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם. יְפַתֶּה ה׳ את לבו של יפת למען יאבה לשכון באהלי שם להקשיב לקח מפיו. ומצאנו „פתויה״ לטובה לשמוע בקול ה׳ כאמור „פתיתני ה׳ ואפת״ (ירמיה כ׳ ז׳) לכן הנה אנכי „מפתיה״ והלכתיה המדבר ודברתי על לבה ונתתי לה את כרמיה משם וגו׳ (הושע ב׳ ט״ז וי״ז). ושלב יַפְתְּ ליפת יען כי הוא לשון נופל על לשון. וזה לנו האות כי איש חכם היה ורוח המליצה התגוסס בקרבו:

י (א) ואלה תולדת בני נח שם חם ויפת. יתר שאת ויתר עז לשם ובשלשה הכי נכבד ועל כן נתן לו מקום בראש הקרואים האף אמנם כי יפת הבכור כאמור (למטה פסוק כ״א) אחי יפת הגדול, וכחשבו את יוצאי חלציהם אחרונה יסע למען לא יפריד בינו ובין אברהם:

(יט) ויהי גבול הכנעני מצידן באכה גררה עד עזה באכה סדמה ועמרה ואדמה וצבים עד לשע. תאר את גבוליו ולא את גבולי אחיו כוש ומצרים ופוט הגדולים ממנו, ואף לא את גבולי גומר ומגוג ויון ותבל ומשך ותירס בני יפת אחי אביו, כי לא בא כי אם להודיע כי נתקיימה קללת נח אשר קללהו לאמור ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו ובצדק ובמשפט ירשו בני ישראל אשר ממעי שם יצאו את גבולי ארצו:

(כא) ולשם ילד גם הוא אבי כל בני עבר אחי יפת הגדול. המקרא הזה מקרא מסורס הוא. ושעורו „ולשם אבי כל בני עבר אחי יפת הגדול ילד גם הוא״. והנה ידוע מן הנאמר אחר כן כי הוליד שם את עילם ואת אשור את ארפכשד ואת לוד ואת ארם, ועבר היה בן שלח בן ארפכשד, ויפסח על כלם, ולא יחס אליו כי אם את בני עבר יען כי היה עבר חכם גדול כנודע בקבלה מפי חז״ל ועשה את דקדוק לשון הקדש הנקראת לשון עבר על שמו, וממעיו יצא אברהם אשר למדו להועיל ולדבר צחות ובגלל שפתו אשר אתו היתה נקרא בשם אברהם העברי כמו שכתב הכוזרי בחלק הראשון סימן צ״ה. והיה סגולה, ומגזעו יצא עם סגולה אשר בו התפאר. והעד כי סופר ומונה את תולדות ארפכשד עד אברהם ולא עשה כן לתולדות עילם ואשור ולוד וארם אחיו. והוא אמת וצדק:

וישן מפני חדש לא הוציא, יען כי דרך הקשת לבוא בעת יחדלו הקולות והברקים, והגשם ילך לאט לאט הלוך וחסור עד כי יזל כטל וכרביבים, ואחרי אשר פחדו בני האדם ויראו מפני מטרות עז אשר המטיר ה' פן יהיו לנחל שוטף, ישמחו לראות את הקשת באמרם לו חפץ ה' להמיתנו לא הראנו את זאת אשר בשורה בפיה כי עוד מעט הגשם כליל יחלוף. זה תוכן דבריו, ודברי פי חכם חן:

(יד) והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן, חכרתי את בריתי וגו'. ככר הודעתיך נאמנה כי לא תתראה הקשת לעיני בשר כי אם כאשר תזרח השמש על עב קל על פני המים אשר ממנו יצאו, ולא תתראה החוצה בשבתה בעב הענן אשר יבדיל בינה ובין הרואים בארבות. ועתה בין תבין את אשר לפניך כי כה אמר ה', בעת אשר אענין ענן דק מחספס אז עיניכם מישרים תחזינה כי זוכר הברית אנכי: (טז) והיתה הקשת בענן וראיתיה לזכר ברית עולם וגו'. ואף גם זאת אם תהיה הקשת בתוך הענן והיא נעלמה מעיניכם אנכי אראנה ואזכור לעולם בריתי:

(יח) ויהיו בני נח היצאים מן התבה שם וחם ויפת וחם הוא אבי כנען. הוא כנען אשר זכור יזכרנו עוד על ספר היחש לבית חם אביו, והקדימהו למען העמידהו על הקללה בגלל התועבה אשר עשה:

(כ) ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. הרמב"ן ז"ל החליט כי הראשונים נטעו גפנים אחדים ונח חפץ ביין ולא בעץ ויטע גפנים רבים שורות שורות זה אצל זה והוא הנקרא כרם. מתוך חרכי דבריו נראה כי בעיניו לא יתכן לאמר ויחל כי אם על דבר חדש אשר לא היה לעולמים ועל כן נאלץ לאמר כי עם זמורת הגפן אשר הביא נח אתו אל התבה החל את מעשה הכרם. אבל האמת יורה דרכו כי גם הראשונים נטעו כרמים כי כמוהו כמוהם חפצו ביין ולא בעץ כאמור מה יהיה עץ הגפן מכל עץ הזמורה וגו' היקח ממנו עץ לעשות למלאכה וגו' (יחזקאל ט"ו ב' ג'). ובכל זאת מתחיל יקרא. ואעידה בו מהחל חרמש בקמה (דברים ט"ז ט'). ויחל שער ראשו לצמח (שופטים ט"ז כ"ה): (כא) ויתגל בתוך אהלה. ויתגל, ענינו גלוי, ולדעתנו הוא מבנין נפעל, כי נתגלה על ידי אחר ומה שמו כי תדע כנען שמו: (כב) וירא חם אבי כנען את ערות אביו. ראה את הנבלה אשר עשה כנען בנו לאביו ויגד לשני אחיו בחוץ, ספר להם את אשר ראה כי היה כמצחק בעיניו: (כג) ויקח שם ויפת את השמלה וגו'. בצדקתם יספר הכתוב כי העבירו עיניהם מראות ברע:

(כד) וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן. וכאשר התנער מיינו ראה את השמלה עליו וישאל מה זאת ועל מה זאת,

בשר בנפשו, אסר להם אבר מן החי, כלומר כל זמן שנפשו בו לא תאכלו הבשר. בנפשו דמו, בעוד נפשו בו. בשר בנפשו, לא תאכלו, הרי אבר מן החי. ואף בנפשו דמו לא תאכלו, הרי דם מן החי (לשון רש״י):

(ה) ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש. אסם את דם הנפש מנו האדם אדרוש: מיד כל חיה אדרשנו. אם יומת איש על ידי חיה והיא נעלמה מעיניכם, אנכי הרואה דרוש אדרוש את דמו ממנה: ומיד האדם. אם אדם יהרגנו. מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם. מיד אחיו של הרוצה אדרוש את נפש הנרצח באם יחמול ויכסה: (ו) שפך דם האדם באדם דמו ישפך. בידי אדם יומת הרוצח. כי בצלם אלהים עשה את האדם. כי בדמיון שלטת אלהים עשה את האדם לרדות בדגת הים ובעוף השמים ובכל הרמש הרומש על הארץ (כאמר באחרי נפרשת בראשית בענין צלם ודמות) ובידו המשפט אשר לאלהים הוא כאמור אשר ירשיען אלהים (שמות כ״ב ח׳):

(ז) ואתם פרו ורבו וגו׳. ואתם, אשר בידכם נתתי את כל היקום הרשיתי אתכם להעביר הרעה מקרבכם פרו ורבו במח אין מחריד: (יא) והקמתי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול וגו׳. ברית ה׳ שבועה היא, דכתיב כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ (ישעיה נ״ד ט׳):

(יג) את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ. מודעת זאת היא לחכמי הטבע כי לא תתראה הקשת בעב הענן, כי אם בענן דק מחוסםס הזולף רסיסי מטר קטנים מאד, כי ישאם הרוח אשר רטוב הוא לפני שמש ולא ידדו מטה, וכזורח השמש על המים מתוך חרכי הענן נוגה להם ויראה להם, והוא מראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם והוא טבעי. והעד כי יתראה כמראה הזה גם בספל מים אשר תזרח עליו השמש ואין כל חדש. ועל כן השתוממו רבים על האות הזה כי לא ידעו מה הוא לנו. והמשכילים יזהירו בספר הזהר אשר דבריו בנחת נשמעים „את קשתי נתתי בענן” „נתתי מקדמת דנה”. והרמב״ן ז״ל הואיל באר כי לא נאמר את קשתי אני נותן כי אם נתתי, להורות כי הקשת הזאת נטבעה בטבע מראשית הבריאה ורק מן הוא והלאה אשר דבר ה׳ עם נח הקימה לאות ברית שלום בינו ובין האדם. והיא כמו עד הגל הזה ועדה המצבה (בראשית ל״א נ״ב). וכן את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה (שם כ״א ל׳). וכל הנעשה בין שנים להזכירם דבר נדור ביניהם אות יקרא, ואין הבדל אם היתה ראשיתו בעת דברו בו או משכבר הימים, כי לא פג טעמו. עד כה תוכן דבריו דברי חן ורצון: והרלב״ג ז״ל אמר כי דבר בעתו מה טוב ובגלל כן בחר ה׳ באות הזה

והמה נמלטו ארץ אררט (מ"ב י"ט ל"ו, וישעיה ל"ז ל"ח). ממלכות אררט מני ואשכנז (ירמיה נ"א כ"ז), כולם מתורגמין קרדו ואף שנדפס קרדו נראה שט"ס הוא. ולפי שהתיבה נעשתה במדינה ההיא או סמך לה כמ"ש ותנח התבה בחדש השביעי וגו' על הרי אררט (בראשית ח' ד'), צוה לעשותה מהארז המובחר הגדל שם (נתי"הש):

קנים תעשה את התבה. את בנין התבה תעשה חדרים קטנים סביב כותליה כמעשה אשר יֵעָשֶׂה עוד היום בספינות גדולות אשר ימצאו עוברי ארחות ימים מנוח איש איש בתוך קנו מאפס מקום לדור בתוך עליות מרוחים: וכפרת. וכסית, מלשון כפורת, וכן תרגם אונקלוס „ותחפי": (יז) ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר וגו'. במדה שמסרו לי אמדוד להם, הם קנאוני בהשחתת הזרע שהוא דבר לה ואני אקניאם במבול מים אשר אביא עליהם לשחתם ולהכחידם מעל פני האדמה:

ח (כא) לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו. רבים חשבו את „כי יצר לב האדם רע מנעריו" לנתינת טעם, ופרשו יען כי משחתו בו מנעוריו בגלל כן לא אוסיף עוד לקלל את האדמה בעבורו. והוא היפך האמת כי כתוב הדר הוא וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ (למעלה ו' ה' ו') ואין קטיגור נעשה סניגור. לכן כה פרשהו, לא אוסיף עוד לעשות כאשר עשיתי לקלל את האדמה בעבור האדם אשר יצרו רע הוא מנעוריו כי מה לו ולה, ואם אולת אדם תסלף דרכו הוא ישא והוא יסבול והאדמה נקה תנקה: ולא אסף עוד להכות כל חי כאשר עשיתי. ולא אוסיף עוד לכלות את כל היקום גם יחד, כי אם אכלה את אלה אשר השחיתו את דרכם והנשארים ישמעו וייראו, והפיכת סדום ועמורה תוכיח כאשר נבאר במקומו:

ט (א) ויברך אלהים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו וגו'. ברכם לחדש פני האדמה אחרי אשר נשארו מעט מהרבה: (ב) ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ וגו'. יתבן כי בעת אספם נח אליו אל התבה קטנים היו ולא יכלו להרע לו כנודע לכל משכיל על דבר אמת כי צר היה המקום מהכיל המון בהמות וחיות גדולות, ולולי זאת מדוע לא הבטיחם על ככה בעת הלכו לשבת אתם גם יחד:

(ג) כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה. שלא הרשיתי לאדם הראשון בשר אלא ירק עשב, ולכם כירק עשב שהספקתי לאדם הראשון נתתי לכם את כל: (ד) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו.

פרשת נח

(ט) נח איש צדיק תמים היה בדרתיו. בדורותיו, בזרעו. כי הוליד והקים דורות אחריו האף אמנם הקשיב קשב רב קשב כי משחית ה׳ את הארץ: את האלהים התהלך נח. ביראת ה׳ הלך ואמר אני אעשה את אשר נטל עלי לפרות ולרבות וה׳ הטוב בעיניו יעשה: (י) ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת. והם העידו על צדקתו ואמונתו:

(יא) ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס. אבל יושבי הארץ השחיתו התעיבו עליליה למען לא ילדו לבהלה ומלאו את הארץ חמס אשר קם למטה רשע: (יב) וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ. כל בשר, כל האדם. כמו יבוא כל בשר להשתחוות לפני (ישעיה ס״ו כ״ג) וכן אשפוך את רוחי על כל בשר (יואל ג׳ א׳), שהוא רק מין האנושי. והעד לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם (למטה ח׳ כ״א). את דרכו, דרך גבר בעלמה. על הארץ, כי השחיתו ארצה למנוע הריון מנשותיהם. וכן וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע והיה אם בא אל אשת אחיו ושחת ארצה. (וכן דעת בעל ספר הזוהר):

(יג) קץ כל בשר בא לפני. במחשבה עלה לפני לעשות קץ לכל בשר כי מלאה הארץ חמס מפניהם כי חמסו את חוק הטבע וטמאו את הארץ בדרכיהם: והנני משחיתם את הארץ. ולכן אשחיתם עם הארץ גם יחד:

(יד) עשה לך תבת עצי גפר. גפר הוא עץ קל על פני המים ואין לו ריע במקרא ואמר בו התרגום קדרום ואמרו רבותינו ארבעה מיני ארזים הם. ארז, קדרום, עץ שמן, וברוש. ויש נוסחאות אעין דקדרום. ויב״ע תרגם קיסין קדרונין וכן בתרגום ירושלמי קיסין קדרונין. ובבראשית רבה רבי נתן אומר עצי גופר אעין דקדרונא, ובילמדנו ויורהו ה׳ עץ (שמות ט״ו כ״ה). ר׳ יהושע בן קרחה אומר קדרונין, והוא שם כולל לדבר העשוי מעץ נופר שהוא עץ שמים. ול״נ שמין הארז הגדל בארץ ארדט נקרא כן, שתרגום אררט קדר, וכן מצאנו עוד שלש פעמים אררט בפסוק

ואחר כל אלה הלא כתוב מפורש למטה כי שפך ה׳ את חמתו על האדם בגלל חטאתו ולא בגלל חטאת המלאכים כי מה לנו ולהם, ההם יחטאו ויאשמו ואנחנו את עונותיהם נסבול חלילה:

(ה) וירא ה׳ כי רבה רעת האדם בארץ. ראה כי רבה רעתו בגלל הארציות אשר בו: וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום. וגם הרהגיות אשר בלבו נשחתה ולא יחשוב כי אם להרע:

(ו) וינחם ה׳ כי עשה את האדם בארץ. אמר יא״ר המבאר רבים ישאלו איך יתכן לתאר הנחמה אל השי״ת אם גם בלעם הקוסם ענה בו לאמור „לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם (במדבר כ״ג י״ט)". ואני טרם אענה חלקי אעורר בזה כי יש שני מיני נחמות המין האחד הוא הבא מפאת הנותן אשר מסבות יתהפך לבלתי הקים את דבריו, וזה לא יתכן אצל הקב״ה כי הוא כל יכול. והמין השני הוא הבא מפאת המקבל אשר היה תמים בדרכיו ביום שמעו ואחר כן שחת את דרכו ויהפוך את לב מטיבו ואיש חסדו לבלתי הקים את נדרו, המין הזה יתכן גם בו יתברך, כאמור ונחמתי על הטובה (ירמיה י״ח י׳). ואילו חטאו בני ישראל בעת אשר בקש בלעם הרשע לקללם והיה הקב״ה מתנחם על הטובה הלא אז חפץ הקוסם הצליח בידו, אבל יען כי עמדו בצדקתם ואמונתם לכן הופרה עצתו ונתקלקלה מחשבתו כאשר מלא אחריו לאמור (שם) „ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה (שענינו הכי יש שנוי רצון בו יתברך) הנה ברך לקחתי וברך ולא אשיבנה (יען מה יען כי) לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל (ואין הקב״ה מתנחם על ברכתו, ובגלל כן) ה׳ אלהיו עמו ותרועת מלך בו". אולם בענין אשר לפנינו באה הנחמה מפאת האדם אשר השחית את דרכו ולא היה שוה לקבל את הטובה אשר עתדה לו ולכן וינחם ה׳ על אשר הגדיל לעשות עמו להיות סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה: ויתעצב אל לבו. נעצב כאב הנעצב בהכותו את בנו אשר ילך עמו בקרי:

(ז) ויאמר ה׳ אמחה את האדם וגו׳. ויאמר, אמר על ידי שליח: (ח) ונח מצא חן וגו׳. הוא מצא חן בעיני ה׳ לשלחהו להגיד לבני אדם חטאתם אולי ישיבו עדיו. וכן ואתה אמרת ידעתיך בשם וגם מצאת חן בעיני (שמות ל״ג י״ב):

(ד) הנפלים היו בארץ בימים ההם. על ענין הנפלים חלק לב המבארים זה אומר בכה וזה אומר בכה. וחלקי תאמר נפשי כי למען הבזות את אלה אשר גאות לבשו ויאמרו כי בני אלהים המה ולא יראו מות, כאמור (תלים פ״ב ו׳ ז׳). אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם, אכן כאדם תמותון וגו׳, קראו מתנגדיהם למו בשם „נפילים״ שהוא תואר למתים כנפלים מרחם אמם. כמו „נפל אשת״ בל חזו שמש (שם נ״ח ט׳) „או כנפל טמון״ לא אהיה (איוב ג׳ ט״ז), ואחרי כן הוסיפו עליהם שמות ואלו הם „רפאים, ענקים, אמים, זמזומים״. כאמור „רפאים״ יחשבו אף הם „כענקים״ והמואבים יקראו להם „אמים״ (דברים ב׳ י״א) והעמונים יקראו להם „זמזמים״ (שם שם כ׳):

„רפאים״ שם תואר הוא לישני עפר כמו עורר לך „רפאים״ (ישעיה י״ד ט׳) אם „רפאים״ יקומו (תהלים פ״ח י״א) וכדומיהם:

„ענקים״ על שם איש אחד אשר נקרא ענק על דבר צוארו הארוך אשר היה כתפתה ערוך לבלוע את כל היקום ותמיד אמר הב הב:

„אמים״ פוחדים מהמות. וכן „ואימות״ מות נפלו עלי (שם נ״ה ה׳). יהלוך עליו „אימים״ (איוב כ׳ כ״ה), ואילו היה ענינו מטילים אימה על זולתם היו נקראים מאימים בפיעל כמו מאימים על העדים (סנהדרין כ״ט ע״א):

„זמזמים״ מלה מורכבת היא מן „זום זומים״, ושעורו זוממי זמה הם כי נאפו את הנשים כאמור:

ועתה נתנה ראש ונשובה כי אנשי מדות גבורי כח אשר נתכנו בשם נפילים על אשר נפלו ממדרגתם וחדלו להאריך ימים הם היו בארץ בעת ההיא טרם נתמעטו ימיהם: וגם אחרי כן. וגם אחרי אשר החל לקצץ בהם. אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם. יען כי לא חדלו הגבורים אשר באו אחריהם להתכנות בשם בני אלהים וכמודם באו גם הם אל הנשיאות לעם הארץ ותלדנה להם ולא לבעליהן ויהיו גדולים וחזקים כמוהם, כאמור ושם ראינו את הנפילים בני ענק מן הנפלים (במדבר י״ג ל״ג): המה הגברים אשר מעולם אנשי השם. פה יבאר הכתוב כי בני האלהים הנקראים נפלים המה אנשים גבורים אשר עשו בנפשם שקר והתפארו לאמור כי לעולם יחיו, ולא מלאכי מרום אשר נפלו משמים ארץ, כי אינם בעלי גופים ואם יפלו לא יקחו להם נשים ולא יולידו. ואם תאמר שברא ה׳ להם גופים למען ענותם לנסותם הישמרו מצוותיו אם לא, יהיה חידוש נוסף על מעשה ששת הימים ועל בריאת אדם הראשון אשר הרבה לדבר אודותיו, וזה לא יתכן. ואם תאמר כי אסף את רוחם אל בטן אשה מבנות האדם להלבישם גופות וישבו שמה אסורים בחבלי עוני כל ימי עצבונה והרונה תכניע היקר לזולל ומצאך עון:

הגבלה אשר עשה לנות את אשתי. וילד לחברתי ואת תובל הנולד מגבלת קין הרגתי, יען כי כחבורה וכקוץ מכאוב היה לי לראות זר מסתפח בנחלתי: (כד) כי שבעתים יקם קין ולמך שבעים ושבעה. ואם ההורג את קין הרוצח שבעתים יקם על אחת כמה וכמה כי למך אשר במשפט הרגו לא יקרהו עון בדבר הזה ואשר ישלח את ידו בו לרעה יתנקם כהנה וכהנה. ותפס שבעים ושבעה יען כי הוא לשון נופל על לשון:

(כה) וידע אדם עוד את אשתו. ידעה עוד פעם אחת נוספת על אשר ידעה מלפנים: (כו) ולשת גם הוא ילד בן ויקרא את שמו אנוש. אנוש, הוא אחד מארבעה שמות אשר בו יתכנה המין, אדם, איש, אנוש, גבר. ויהי השם הזה לו לאות כי ממנו יסתעפו התולדות: אז הוחל לקרא בשם ה׳. הוחל, מבנין הפעל וענינו בעת ההיא היתה ההתחלה לבני האדם להתפלל אל ה׳ וכן הנה אמרתי אלי יצא יצוא ועמד ״וקרא בשם ה׳ אלהיו וגו׳״ (מ״ב ה׳ י״ב):

ה (א) זה ספר תולדת אדם. אחר אשר שפך קין את דמי הבל אחיו וילך ערירי, וקין גם הוא נהרג בידי למך, ובניו עם יתר בני האדם נמחו במי המבול וכלא היו נחשבו, החל נותן התורה את ספר תולדות האדם משת אשר מלא את מקום הבל והשאיר אחריו את נח וצאצאיו ברכה בארץ. וכן היא (בדה״א א׳) ״אדם שת אנוש״: ביום ברא וגו׳ בדמות אלהים עשה אתו. כבר בארנו למעלה אצל צלם ודמות כי נדמה היצור ליוצרו רק בתכינת ממשלתו בארץ ולא התדמות צורה לצורה חלילה, כי לא ראיתם כל תמונה כתיב:

ו (א) ויהי כי החל האדם לרב על פני האדמה ובנות ילדו להם, ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טבת הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו. בני האלהים, כמו בני אלים (תהלים כ״ט א׳) וענינו בעלי זרוע גבורי כח אשר בגלל חחק בנין גופם האריכו ימים רבים על האדמה ויאמרו כי בני אלהים המה ולא יראו מות. בנות האדם, בנות חלושי כח אשר ימי שנותיהם כימי שנותינו עלי ארץ היו. ואלה הגבורים אשר יתר שאת ויתר עז להם גרסה נפשם לתאות בנות האדם טובות המראה ויקחו אתהן בחזקה מתחת יד בעליהן באמרם כי בני אלהים המה ולהם משפט הבכורה: (ג) ויאמר ה׳ לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר. ידון, ענינו הוכחה. ושעורו, הכי לא יוכיח רוחי באדם המעלה הזה אשר בשם אלהות יתכנה, שגם הוא בשר כבל האנשים אשר כגילו ופקודת כל האדם יפקד עליו. והיו ימיו מאה ועשרים שנה. לכן אגביל את ימי חייו על מאה ועשרים שנה ועד פה יבוא ולא יוסיף למען יֵדַע כי אדם הוא ולא אל:

התגודד עליה: קדמת עדן. ממזרח הלבנון. כאשר בארנו למעלה: (יז) וידע קין את אשתו. רבים המה השואלים ודורשים אנה מצא קין אשה לארשה לו באמונה, ואיך אמר כי יהרגנו כל מוצאו אם הוא לבדו נשאר לאביו ולאמו אשר לא רצו לכבות את גחלתם. התשובה נכונה היא כי לא באה התורה להגיד לנו כי אם את התולדות אשר הסתעפו לתכלית המסופר ובלעדם הולידו אדם וחוה בנים ובנות כברכת ה' עליהם לפרות ולרבות, ורק יען לא מצאה התורה חפץ במו לדבר אודותם לכן לא יזכרו ולא יפקדו. והעד כי לא הביאו קין והבל את מנחתם כי אם מקץ ימים כאמור למעלה, ולמי עמלו וחסרו את נפשם מטובה זה לרעות את צאנו וזה לעבוד את אדמתו אם המה לבדם היו ואין איש אתם זולתי אביהם ואמם: ותהר ותלד את חנוך ויהי בנה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך. גם הפעם ילוה המשכיל על דבר אמת לדעתי כי בעת ההיא מלאו ילדי האדם פני תבל ערים, ולולי זאת למה זה בנה עיר אם יושבים בה אין:

(יט) ויקח לו למך שתי נשים שם האחת עדה ושם השנית צלה. נקב אתהן בשמות למען הבזותן, כאשר נבאר: (כ) ותלד עדה את יבל הוא היה אבי ישב אהל ומקנה. ראש וראשון היה לנוטעי אוהלים בין עדרי צאנם ובקרם: (כא) ושם אחיו יובל הוא היה אבי כל תפש כנור ועוגב. ראשון היה להמנצחים בנגינות עלי כנור ועוגב: (כב) וצלה גם הוא ילדה את תובל קין לטש כל חרש נחשת וברזל. מדברי למך האמורים למטה, עין בעין נראה כי היה תובל קין בוסר גומל בעת נהרג על ידו, ואם כן איפוא איך יתכן כי בילדותו ידע ללטוש נחשת וברזל. לכן אחוה דעי כי לא הוא כי אם מולידו לוטש היה, ומי היה מולידו? קין, כי בהיותו נע ונד בארץ, אמן את ידיו ללטוש למען הביא טרף לנפשו, ובבואו לעשות את מלאכתו בבית למך אשר חרש ברזל ונחשת היה פתה את צלה אשתו והולידו ממנה. — ונקרא בשם תובל קין להורות כי תֶבֶל עשה קין מולידו. והוא כמו את תובל לקין, כי הלמ"ד מתובל מושך את עצמו ואחר עמו. וכמשפט הזה אף בלא למ"ד הפונה לכל רוח כמו ושני אנשים שרי גדודים היו בן שאול (ש"ב ד'.ב') שהוראתו לבן שאול. והעד כי לא נתיחסו בני עדה וצלה ללמך כדרך הכתוב בכל מקום ליחס את הבנים אל בית אבותם כי אם על שמות אמותם נקראו, יען כי לא לו היה הזרע. וכאשר נודע ללמך כי טמא קין את אשתו וזה פרי חטאתו חרה אפו על המוליד ועל הנולד ויהרוג את שניהם: (כג) ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזנה אמרתי. כי באתי לרחוץ בנקיון כפי לפניכן: כי איש הרגתי לפצעי. את קין האיש אותו הרגתי על דבר אשר פצעני עם

אבל מנחתו היתה מראשית הגז והחלב: וישע ה׳ אל הבל. האיר את פניו אליו ואל מנחתו כי שלח אש מן השמים לאכלה: (ה) ואל קין ואל מנחתו לא שעה. הסתיר פניו ממנו ולא קבל את מנחתו: ויחר לקין מאד וגו׳. חרה אפו על הבל אחיו באמרו כי למען הרעימו הביא מנחה טובה ממנו: (ו) ויאמר ה׳ אל קין למה חרה לך ולמה נפלו פניך. מדוע יחרה אפך על הבל אחיך ומדוע תלך סר וזעף: (ז) הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו. המקרא הזה מקרא מסורס הוא, וסדורו. „הלא אם תיטיב שאת, ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו. ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ״. וענינו הוא „הלא אם תיטיב״ את פניך „שאת״. יתר שאת ויתר עז לך, כי בכור אתה כאמור ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני יתר שאת ויתר עז וגו׳ (למטה מ״ט ג׳). „ואליך תשוקתו״ ותשוקת הבל אחיך לך תהי „ואתה תמשל בו״ ואתה תהיה לו לאדון ולמושל כמשפט הבכורה. „ואם לא תיטיב״ את פניך אליו „לפתח חטאת רבץ״ הלא אז ירבץ הבל אחיך לפתח חטאך ומאן ימאן לקום מפניך: (ח) ויאמר קין אל הבל אחיו. ויאמר, אמר בלבו על הבל אחיו להרגו. כמו הלהרגני אתה אמר וגו׳ (שמות ב׳ י״ד): ומצאנו אל במקום על גם במאמר הכא. וכן ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי היא (בראשית כ׳ ב׳). וכן אל הלקח ארון האלהים ואל חמיה ואישה (ש״א ד׳ כ״א): ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו. ובהיותם לבדם בשדה אז בצע את אמרתו ויקם עליו ויהרגהו: (י) קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה. דמי, לשון רבים, דמו ודמי זרעו: (יא) ועתה ארור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה וגו׳. האדמה אשר בלעה את הדמים אשר שפכת ידה תהי בך לרעה, כאמור (דברים י״ז ז׳) יד העדים תהיה בו בראשונה וגו׳: (יב) כי תעבד את האדמה לא תסף תת כחה לך. תזרע ולא תקצור, כי נע ונד תהיה בארץ וטרם תוציא האדמה את צמחה תתנודד אל מקום אחר ויאכלו אחרים את יגיעך: (יג) גדול עוני מנשוא. משא עוני יכבד מטני ולא אוכל שאתו. וכן כי עונתי עברו ראשי כמשא כבד יכבדו ממני (תהלים ל״ח ה׳): והיה כל מצאי יהרגני. ומי יתן והיה, כי יהרגני כל מוצאי: (טו) ויאמר לו ה׳ לכן כל הרג קין שבעתים יקם. לכן, יען כי תבחר מות מחיים על כן דבר יצא מפי כי כל ההורג את קין יתנקם שבע פעמים ככה: (טז) ויצא קין מלפני ה׳. יצא ממחיצתו וכן צא ועשה כן (מלכים א׳ כ״ב כ״ב) שדרשו חז״ל צא ממחיצתי. שכן כתיב דובר שקרים לא יכון לנגד עיני: וישב בארץ נוד. בארץ אשר

מאכלי בהמה תאכל. וכן (דניאל ד׳ כ״ב) ועשבא כתורין לך יטעמון וגו׳: (יט) בזיעת אפיך תאכל לחם. עד הנה אכלת כנפשך שבעך מאשר הכינותי לך בגן עדני. ומהיום והלאה תזיע מרוב עבודה בשדה להוציא לחם מן הארץ. עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת, הודיעו מאין בא ואנה ילך: כי עפר אתה ואל עפר תשוב, הודיעו כי לא לבד כי ישוב למקורו ואל שאול ירד, כי אם יתפרדו חלקיו וישוב להיות אבק ועפר כאשר היה בטרם נוצר:

(כ) ויקרא האדם שם אשתו חוה, חוה, מדברת. כמו אחוה דעי וגו׳ (איוב ל״ב י׳), וכן יחוה דעת (תהלים י״ט ג׳): כי הוא היתה אם כל חי. כי היא עלתה במעלות הדבור על כל חי אחר אשר נתקלל הנחש ונאלם. וכל אשר לו הכשר דעת ויתרון חכמה לנהג את זולתו, אם זכר הוא אב יקרא, כמו אב המון גוים (למטה י״ז ה׳), לאב לפרעה (למטה מ״ה ח׳), לאב ולכהן (שופטים י״ז י׳). ואם נקבה היא אם תקרא כמו עד שקמתי דבורה עד שקמתי אם בישראל (שם ה׳ ז׳):

(כב) הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע. רבים חשבו כי כאחד ממנו הוראתו כאחד מאתנו שהוא הקב״ה עם מלאכיו משרתיו, ואנכי לא כן עמדי כי ירחק ממני לחשוב שיעמוד המלך עם עבדיו במדרגה אחת. והנכון בעיני הוא כי יסוב אל האדם, ושעורו כן הוא, הן האדם היה כאחד המיוחד אשר ממנו יצא זה משה אשר ידע טוב ורע, כאמרו (דברים ל׳ ט״ו) ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת „הטוב" ואת המות ואת „הרע". ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם, ויהיה חוטא נשכר: (כג) וישלחהו וגו׳ מגן עדן לעבד את האדמה אשר לקח משם. וישלחהו, צוה עליו לצאת ולעשות את מעשהו בארץ אשר נלקח משם ולא הודיעו כי לא ישוב אל נוהו, אבל הוא הבין את אשר נגזר עליו וימאן לצאת: (כד) ויגרש את האדם. ועל כן גרשהו משם ביד חזקה: וישכן מקדם לגן עדן את הכרבים וגו׳ לשמר את דרך עץ החיים. על מהות הכרובים נחלקו המפרשים ואנכי לא אשונה כי מיני בריות גשמיות הם אשר סככו בכנפיהם על עץ החיים אשר סגולתו להאיר עיני חשכים ללכת בדרך התורה דכתיב בה „עץ חיים" היא למחזיקים בה, כאשר מלפנים אותה גליתי. וזה סוד הכרובים אשר סככו בכנפיהם על ארון העדות התורה בקדש הקדשים. והמשכיל יבין:

ד (ג) ויהי מקץ ימים. אחר חליפות זמנים. ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה׳. מפרי האדמה, מן הבא בידו: (ד) והבל הביא גם הוא מבכרות צאנו ומחלביהן. והבל גם הוא הביא מנחה לה׳

ה׳ ברוח בא אליהם למען הבהילם כאמור (מ״א י״ט י״א). והנה ה׳ עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה׳:

(ט) ויקרא ה׳ אלהים אל האדם ויאמר לו איכה. איכה אן אתה. עשה את עצמו כאינו יודע מקומו איה למען ישמע מה ישיב על שאלתו: (י) ויאמר את קולך שמעתי בגן. את קולך ברעש שמעתי בגן ואירא כי עירם אנכי ואחבא. ואירא פן יחרה אפך בי על אשר אעמד עירום ועל כן נחבאתי: (יא) ויאמר מי הגיד לך כי עירם אתה המן העץ אשר צויתיך לבלתי אכל ממנו אכלת. הכי עברת על המצוה אשר צויתיך: (יב) ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי הוא נתנה לי מן העץ ואכל. לא עברתי על מצותך ולא שכחתי כי לא אכלתי ממנו במחובר כי אם בתלוש מיד האשה אשר נתתה לי לעזר ולהועיל ואומר בלבי כי אין רע: (יג) ויאמר וגו׳ לאשה מה זאת עשית הזאת עזרתך לו? ותאמר האשה הנחש השיאני ואכל. אני בתומי הלכתי בעצתו כי פתני ואפת. וכן (עובדיה א׳ ג׳) זדון לבך השיאך: (יד) ויאמר ה׳ אלהים אל הנחש כי עשית זאת. יען כי במרד ובמעל עשית זאת לכן ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה. גם הבהמות והחיות נארו בגלל האדם כאמור ארור פרי בטנך ופרי אדמתך שגר אלפיך וגו׳ (דברים כ״ח ט״ז) אבל קללת הנחש עלתה על כלנה כי הוא את חטאו ולא את חטא זולתו נשא על שכמו: על גחנך תלך ועל ידי כן ועפר תאכל כל ימי חייך. כי תדוק בגחונך את העפר אשר תחתיך והיה לאבק פורח אשר יבוא אל פיך: (טו) ואיבה אשית בינך ובין האשה וגו׳ שנאת עולם אשית ביניכם: הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב. הראב״ע כתב וז״ל הוא ישופך ראש, זרעה יכה בראש וכן אשר בשערה ישופני, הלא תראה מאכתוב אחריו ויחסר הב״ת כמו בי״ת הנמצא בית ה׳: „עקב״. הוא הרגל ואם הראש ראשון זה אחרון וכן ואת עקבי מים עכ״ל: (טז) אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך. הרבה ארבה יותר משיעור הראוי: עצבונך, דם הנדות להיות דוה, והרונך, שיארכו ימי הרונך: בעצב תלדי בנים. כי יהיו עליך למשא לגדלם ולתנכם ואל אישך תשוקתך תתאוי להתבעל ולא תוכלי לעצור ברוחך האף כי תדעי את אשר תשאי ותסבלי. והוא ימשל בך והוא יהיה לך לאדון ולמושל להוטתך אל אשר יחפוץ: (יז) ארורה האדמה בעבורך. בעבורך, אשר מהאדמה נוצרת תהי האדמה ארורה: בעצבון תאכלנה כל ימי חייך. בעצבון בדאגה תאכל את תבואתה: וקוץ ודרדר תצמיח לך. ואת אשר תזרע לא תקצור ואכלת את עשב השדה. עשבים קשים

אף כי, מכל שכן כי אסר עליכם את שארי העצים אשר גרועים הם ממנו, וכן הן בעודני חי עמכם היום ממרים היתם וגו׳ „ואף כי״ אחרי מותי (דברים ל״א כ״ז) מכל שכן כי תהיו ממרים אחרי מותי: (ב) ותאמר האשה מכל עץ הגן אכל נאכל. כי אין בהם כל דבר רע: (ג) ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו. כי מות בקרבו ובנפשכם הוא: ולא תגעו בו. וליתר שאת אל תגעו בו פן תמותון. אולי תמותון על ידי שמנו הרע אשר ידבק בידכם כדעת ר׳ נחמיה (ברכות מ׳ ע״א) עץ שאכל אדם הראשון תאנה היה שנאמר ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות: (ד) ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמתון. כי אין בו מות ומשכלת, ונהפך הוא כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע. כי גם הוא אכל מן העץ הזה ויחכם ומיראתו פן תהיו כמוהו הכיא מורך בלבבכם כי מות בקרבו: (ו) ותרא האשה כי טוב העץ למאכל. ראתה כי אין בו דבר רע אשר ישחית את הגוף וכי תאוה הוא לעינים. ובגלל יפיו וטובו הוא לעינים תאוה: ונחמד העץ להשכיל. ולא לבד כי לא ירע ולא ישחית כי אם ייטיב להאיר את עיני השכל. ותקח מפריו ותאכל. אכלה למען תשכיל: ותתן גם לאישה עמה. נתנה גם לאישה אשר היה עמה במחיצתה ושמע את הדברים אשר נדברו בינה ובין הנחש ויאכל, אכל בנפש חפצה, כי עשה בנפשו שקר כי יוכל לרחוץ בנקיון כפיו לפני ה׳ כי לא קטף בעצמו את הפרי מן העץ כי אם האשה קטפה אותו ותתנהו לו. כאשר פיו ענה בו לאמר האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל: ואל תתפלא על אשר ידע הנחש את סגולת העץ הזה יותר מן האיש והאשה אשר היו מובחרי הברואים כלם כי לא מחכמה יתירה אשר בו השכיל לבוא בסוד ה׳ כי אם חוש ריחו אשר הטביע בו יוצר כל לדעת כי אין בו מות ומשכלת הוא שעמד לו להבין את סגולתו הכמוסה בשמו הוא שם „עץ הדעת טוב ורע״. כאשר עינינו הרואות כי יריחו חיתו ארץ הרבה יותר מבני אדם והנחש מובחר החיות והבהמות היה ועל כן עלה חוש ריחו על כלנה. והעד כי גם אחר אשר רבצה בו האלה ונתהפך כחומר חותם עוד נשאר בו כח ידוע למעוננים ולמכשפים אשר עשו בו את האותות כאמור „נחשתי״ ויברכני ה׳ בגללך (בראשית ל׳ כ״ז) וכן ולא הלך כפעם בפעם לקראת „נחשים״ (במדבר כ״ד א׳) וכדומיהן:

(ז) ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמם הם. ותפקחנה עיני שכלם להבין כי הערימות תעורר תאוה גשמיות ולחרפה תחשב: (ח) וישמעו את קול ה׳ אלהים מתהלך בגן לרוח היום.

האדמה כל חית השדה וגו׳ ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו. ויצר, שרשו „צור" וענינו אסיפה. כי קבץ את כל הברואים אשר על פני האדמה והביאם אל האדם לראות איך ישכיל לקרוא לכל אחד מהם בשם היאות לו על פי תכינתו ומזגו: וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה. ואת זה אשר „נפש חיה" שענינו „רוח ממללא" יקראהו הוא שמו, הוא יהיה שמו של עזרו מקודש אשר ידמה לו בתכינה כאמור ויהי האדם לנפש חיה: (כ) ויקרא האדם שמות וגו׳ ולאדם לא מצא עזר כנגדו. לא מצא בינימו גם אחד אשר יבחר בו לקראו „נפש חיה" להיות עזר כנגדו:

(כא) ויפל ה׳ אלהים תרדמה על האדם ויישן. תרדמה, היא מין התעלפות המעוררת שנה עמוקה כאשר נבאר אצל ותרדמה נפלה על אברם, כי הראשון אדם דאגותיו עברו לבו באמרו כל הברואים מצאו עזר למו ואני אנה אני בא: ויקח אחת מצלעותיו ויסגר בשר תחתנה. לקח ממנו צלע אחת אשר בה בשר ועצם והשיב לו במקומה בשר בלא עצם: (כב) ויבן ה׳ אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה. הכינה ויסדה בקומתה וצביונה להיות ראויה להתבעל כי איש ואשה שרשם אש על דבר האהבה אשר תעלה על מוקדם ככתוב רשפיה רשפי אש שלהבת יה מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה וגו׳ (שה״ש ח׳ ו׳-ז׳):

(כג) ויאמר האדם זאת הפעם. זאת אשר הביא הפעם לפני עצם מעצמי ובשר מבשרי ועמה אמצא מרגוע לנפשי. לזאת יקרא אשה הקורא את זאת בשם, אשה יקראה יען כי מאיש לקחה זאת וגורל אחד לשניהם: (כה) ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבששו. כי הזדווגו יחד לקיים מצות פרו ורבו ולא לתאוה גשמיות ולא היה להם הדבר לחרפה:

ג (א) והנחש היה ערום מכל חית השדה וגו׳. היה ערום, היה חכם מכל החיות והעופות המצפצפים והמהגים ויחשוב בלבו כי בגלל חכמתו יבחרהו האדם לקראו נפש חיה למען יהיה עזר כנגדו, ובראותו כי תוחלתו נכזבה הערים עליו להפילו למדחפות, ובשמעו כי צוה על אשתו לבל תאכל מעץ הדעת ולבל תשלח בו יד לנגוע פן תספה, אכן נודע לו כי לא יבין האדם את תכינת העץ הזה ובלבו יחשוב כי על כן נקרא בשם עץ הדעת טוב ורע יען כי טוב ורע בו נמהלים והאוכל ממנו בלא דעת להסיר את מר המות מקרבו בנפשו הוא, ואף גם זאת כי לא ינקה כל הנוגע בו באם ידבק בידו מאומה מן החרם: ויאמר אל האשה. נכנס עמה בדברים ויאמר אליה אנכי הרואה כי תגזרו מן העץ הזה אשר כליל הוא בהדרו אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן.

הדרגה כאמור ולא יאמר עוד התפת וגיא בן הנם כי אם גיא הדרגה (ירמיה ז׳ ל״ב). ויען כי הראשון היה מקום תפנוקי החיים וגן עדנם, והשני מאכולת אש צלמות ולא סדרים לכן קראו חז״ל למקום שעשועי נפשות הצדיקים אשר עין לא ראתה אלהים זולתך בשם גן עדן. בחכמים יתדותם על הכתוב מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון ירוין מדשן ביתך ונחל „עדניך״ תשקם וגו׳ (תהלים ל״ו ט׳). ואת מקום המשפט אשר בו יבערו נפשות הרשעים כאמור ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה (ישעיה ס״ו כ״ד) קראו בשם גיהנם, בהשענם על הנאמר אשר אור לו בציון ותנור עשן בירושלם (שם ל״א ט׳), ואמרו (עירובין י״ט ע״א) שלשה פתחים יש לגיהנם אחד במדבר ואחד בים ואחד בירושלים. (ורלה מה שכתוב בספר הכוזרי מלק שני סי׳ קס״ו):

(ט) ויצמח ה׳ אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע. בלעדי הצמחים אשר הוציאה האדמה במאמרו ביום השלישי הצמיח ה׳ בגן עדנו מטעים להתפאר, עץ המורה ללכת בדרך התורה הנאמר בה עץ חיים היא למחזיקים בה (משלי ג׳ י״ח) להעובדים את ה׳ מאהבה. ועץ המאיר עיני אוכליו לדעת שכר מצוה וענש עבירה. לעבוד את ה׳ מיראה:

(י) ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן. מעדן, מן הלבנון כאמור מעין גנים באר מים חיים ונזלים מן לבנון (שיר השירים ד׳ ט״ו): ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים. אין אתנו יודע איכה השתרגו הארבעה נהרות אשר ממנו יצאו, כי מעת אשר מחה ה׳ את כל היקום עם מי המבול הגן נעול והמעין חתום, ואולי דבוקים אחחים המה בו בתחתיות הארץ:

(יא) שם האחד פישון הוא הסבב את כל ארץ החוילה וגו׳. נותן התורה עשה להם ציונים על הארצות אשר נודעו בשמות בעת דבר עם עמו אבל לא נקראו ככה ביום המעשה טרם נולדו כוש ואשור וחוילה כי איככה תקדים הסבה להמסבב:

(טז) מכל עץ הגן אכל תאכל. ואף עץ החיים בכלל, כי זה כל האדם לעבוד את ה׳ מאהבה: (יז) ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות. מות תמות יהיה בך חטא משפט מות, ולא שתמות בעצם היום ההוא. והעד כי האריך ימים על האדמה:

(יח) לא טוב היות האדם לבדו. כל עוד יהיה האדם יחידי לא יראה טוב, ולכן אעשה לו עזר כנגדו למען ייטב לו כאמור (משלי י״ח כ״ב) מצא אשה מצא טוב: (יט) ויצר ה׳ אלהים מן

הארץ והשקה את כל פני האדמה. פה יאיר נתיב על איזה אופן ברא את האדם עפר מן האדמה אשר היתה יבשה אחרי אמרו ותראה היבשה, כי העלה אד מבטנה והשקה את פניה לרככה: (ז) וייצר ה׳ אלהים את האדם עפר מן האדמה. וייצר מגזרת „צור״ כמו ויצר ככרים כסף (מ״ב ה׳ כ״ג), כי צרר ה׳ את ראש עפרות תבל ולשן יחד כמו שהחליטו חז״ל „אדם הראשון מכל העולם הוצבר עפרו (סנהדרין ל״ח ע״א)״. ויובן בזה מה שנאמר אחור וקדם צרתני (תהלים קל״ט ה׳) ששעורו, ממזרח וממערב צררת את עפרי: וייפח באפיו נשמת חיים. בעל הכורם כתב וזה לשונו: מכאן להשארת הנפש ראיה יותר נוצחת מכולם, שרוח היוצא מפי הקב״ה יעמוד לנצח נצחים ואי אפשר שיהיה כלה ואובד בשום פנים לפי שהוא חלק עצם חי וקיים לעד ולעולמי עולמים, וסמיכות נשמת חיים תורה על זה, שאילו הנשמה נופלת תחת ההפסד היה ראוי לומר נשמה חיה, ותהיה מלת חיה תואר לנשמה, כמו לנפש חיה, אבל אמר נשמת חיים, נשמה של חיים בהחלט והם חיים נצחיים של הקב״ה. וכן הוא אומר חלק אלוה ממעל (איוב ל״א כ׳) נשמת שדי תבינם (שם ל״ב ח׳). ויש מזה קצת ראיה לדברי האומר משה כתב ספרו וספר איוב שנמצא בו הידיעה היקרה הזאת מבוארה היטב. ואע״כ ראוי לתרגמו כאן נשמת חיים (איין הויך דעס עווינען לעבענס), עכ״ל. ודברי פי חכם חן: ויהי האדם לנפש חיה כמו שתרגמו המתרגמים והות באדם „לרוח ממללא״, כי לא נקרא האדם נפש חיה עד אשר בא רוח הדבור אל קרבו: (ח) ויטע ה׳ אלהים גן בעדן, נטע גן בהר „הלבנון״ אשר היה מקום תענוג „ועדן״ כאמור ישבעו עצי ה׳ ארזי „לבנון״ אשר „נטע״ (תהלים קי״ד ט״ז) וכאמור כל „עצי עדן״ מבחר וטוב „לבנון״ (יחזקאל ל״א ט״ז). ועל כן חמד אדון הנביאים לראותו כאמור אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן „ההר הטוב הזה והלבנון״ (דברים ג׳ כ״ה): מקדם. ממזרח השמש, כאמור „וכל הלבנון מזרח השמש״ (יהושע י״ג ה׳). וירכתי הלבנון יגיעו ירושלימה כאמור אני עליתי מרום הרים ירכתי לבנון ואכרת קומת ארזיו מבחר ברושיו ואבוא מרום קצו יער כרמלו (ישעיה ל״ז כ״ד): ואצל העיר הזאת נמצאה גיא גדולה אשר „גי־הנם״ בשם נקראה כאמור ועלה הגבול גי בן הנם אל כתף היבוסי מנגב היא ירושלים ועלה הגבול אל ראש ההר אשר על פני „גי־הנם״ ימה אשר בקצה עמק רפאים צפונה (יהושע ט״ו ח׳), היא הגיא אשר בערו בה מרגיזי אל אש תמיד לשרוף את בניהם ואת בנותיהם למולך אלולם כאמור וטמא את התפת אשר „בגי בן הנם״ לבלתי להעביר איש את בנו ואת בתו באש למולך (מ״ב כ״ג י׳). ונקראה גם כן גיא

ואם נכסוף תכסוף נפשך לדעת מה היא התכונה אשר בה ידעה היצור ליוצרו. שמע נא את דבר ה׳ אשר דבר עליו לאמור וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש וגו׳. ועין בעין תראה כי המליכהו ה׳ על כל בני שחץ לעומת ממשלתו הגדולה אשר בשמים ממעל. כאמור השמים שמים לה׳ והארץ נתן לבני אדם (תהלים קט״ו ט״ז) וכאמור ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו. תמשלהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו וגו׳ (שם ח׳ ו׳ עד פסוק ט׳) והוא אמת ונכון: (לא) וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. טוב מאד. ענינו שלם בתכלית השלמות כי התבונן עליהם בחוברת וירא כי יחדיו יהיו תמים ולא תחסר כל בם: ויהי ערב ויהי בקר יום הששי. זה ביאור הענין המדובר, כי אחר הקפת גלגל היומי מששי ליצירה אשר כבר היה ערב ובקר בכל אפסי תבל אז התבונן ה׳ על מעשהו וירא כי נשלם בנינו בתכלית הטובה והשלמות:

ב (א) ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. ועם הקפת הכדור מיום הששי נשלמו השמים והארץ וגו׳: (ב) ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה. וכאשר הגיע יום השביעי כבר כלה את „מלאכתו״ היא מלאכת הפרט מיום הששי ונמנע מהוסיף עליה. וכן ויכל לדבר אתו (בראשית י״ז כ״ב) חדל מדבר אתו: וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. „מכל מלאכתו״ היא מלאכת הכלל מששת הימים כי שבת מהוסיף עליהם אחרי רואו שכלם מתאימות ושכולה אין בם. והוא כמו וישבת המן ממחרת (יהושע ה׳ י״ב) שענינו חדל מרדת ארצה. ועל דרך זה נאמר וינח ביום השביעי (שמות כ׳ י״א) לא הוסיף לעשות עוד. והעד ותנח התבה (בראשית ח׳ ד׳) חדלה להתנועע. וחלילה לנו לחשוב על הנותן ליעף כח ומרבה עצמה לאין אונים כי היה עיף ויגע והצרך למנוחה. ומה העבודה הזאת לו אם את הכל במאמר עשה. והמשכיל יבין כי דברה תורה כלשון בני אדם להורות אותנו מה ה׳ אלהינו שואל מאתנו בשביתת ומנוחת יום השביעי שהוא שב ואל תעשה: (ד) אלה תולדות השמים והארץ בהבראם. אלה האמורים למעלה המה קורות השמים, הוא הרקיע, והארץ אשר חדש כנשר נעוריה. והעד כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עומדים לפני וגו׳ (ישעיה ס״ו כ״ב). והנה רבים החליטו כי בהבראם יורה רק יש מאין, ושכחו כי נאמר ויברא אצל התנינים אשר נתהוו מן המים ואצל האדם הנוצר מן האדמה. והעלימו עין מדברי המשורר אשר בפה מלא דבר תתן להם ילקטון תפתח ידך ישבעון טוב תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישובון „תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה״ (תהלים ק״ד כ״ח עד ל׳): (ו) ואד יעלה מן

ובין החשך: (כא) ויברא אלהים את התנינם הגדלים ואת כל נפש החיה וגו׳. הודיע בזה כי התנינם הגדולים בעצם גדלם נבראו והוא אחד מפלאי אל חי, ולא כאשר יחשוב ההמון כי הלכו הלוך וגדול עד כי גדול מאד: (כב) ויברך אתם אלהים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ. עשה לעוף מדור בפני עצמו ולא כללו בברכת פרו ורבו יען כי רק על ידי רביצתו על הבצים ולא על ידי זווגו כן ירבה וכן יפרוץ:

(כו) ויאמר אלהים נעשה אדם. נעשה לשון רבים. כי ה׳ צבאות גאות לבש ויחלק לו ברבים יען כי לו העוז והממשלה לעשות כרצונו ועל פיו יקום דבר, והיא לשון מלכים ונסיכי ארץ כמו אלהים קדושים הוא (יהושע כ״ד י״ט) וכן ארונים קשה (ישעיה י״ט ד׳) וכדומיהן. ולהודיע כי הוא לבדו הוא ואין לזר אתו נאמר אחר כן ויברא אלהים את האדם בלשון יחיד. וחלילה לנו לחשוב כי היה עוזר לו או שאל בעצת זולתו כרת מה לעשות אם נאמר באר היטב (שם מ׳ י״ב עד ט״ז) „מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן וכל בשליש עפר הארץ ושקל בפלס הרים וגבעות במאזנים, מי תכן את רוח ה׳ ואיש עצתו יודיענו, את מי נועץ ויבינהו וילמדהו בארח משפט וילמדהו דעת ודרך תבונות יודיענו״: בצלמנו כדמותנו. אמר יא״ר המבאר׳ אני טרם אחלה לדבר בענין הנכבד הזה הנני לעורר את לבבך כי אצל לידת האדם מאדם הקדים את הדמות לצלם כאמור למטה (ה׳ ג׳) „ויולד בדמותו כצלמו״. ואצל בריאת האדם ביד הקב״ה הקדים את הצלם לדמות. והלא דבר הוא. ועתה דע לך כי „דמות״ שתי הוראות לו. הראשונה היא התדמות גשם לגשם כמו את דמות המזבח (מ״ב ט״ז י״א) דמות ארבע חיות (יחזקאל א׳ ה׳) דמות בקרים (דה״ב ד׳ ג׳) וכדומיהן. והשניה היא התדמות תכונה לתכונה כמו כל עץ בגן אלהים לא דמה אליו ביפיו (יחזקאל ל״א ח׳) דמיונו כאריה יכסף לטרף (תהלים י״ז י״ב) דמיתי לקאת מדבר (שם ק״ב ז׳). דומה דודי לצבי (שה״ש ב׳ ט׳) וכדומיהן. שדמיונותיהם המה תכוניות ולא מהותי הדברים אשר התמשלו אליהם כי בתמונות האמתיות אין להם השתוות מכל וכל. ויען כי התדמות האדם לאדם הוא דמיון שוה בתואר פניו ובנין גופו ואבריו לכן הקדים את הדמות לצלם, וענינו „בדמותו״ האמתי שהוא „כצלמו״, רצונו כתבניתו, שהכל מכירין בו כי ממעיו יצא. אבל השי״ת אינו גוף ואין לו דמיון כלל לדבר גשמי כאמור כי לא ראיתם כל תמונה (דברים ד׳ ט״ו) וכאמור ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש (ישעיה מ׳ כ״ה) לכן הקדים הכתוב את הצלם לדמות, וענינו „בצלמנו״ שהוא „כדמותנו״, שעזרו דומה לנו בתכונה:

העליונים אשר השאיר על כנם על דבר כסא כבודו. שרפים ואופנים וחיות הקדש הנעצרים במו ואשר לא יזכרו ולא יפקדו בין הנבראים בששת הימים, ולולי נשארו על תלם בנוים חלילה לה' לדחות את העיקר מפני התפל. וכן כתוב בספר איוב „נטה צפון על תהו תלה ארץ על בלימה, צרר מים בעביו ולא נבקע ענן תחתם (ובעת ההיא) „מאחז פני כסא פרשז עליו עננו וגו" (שם ז' ע"ד י"ד):

(ט) ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה. צוה כמפגיע על המים לשטות מעל הארץ אשר צפו על ראשה בעת הפכה לתהו ובהו ולעבור למען תשוב היבשה להתראות מחדש. והעד כי לא נכתב ותראה יבשה כי אם ותראה היבשה בה"א הדעת:

(יא) ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא, תצמיח האדמה מיני דשאים, והלא המה עשב מזריע זרע, עשבים העומדים הכן לזריעה להנחיל את כחם להצומחים אחריהם: עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו בו. וגם עץ העושה פרי מעצמו וכפתו רעננה בכל שנה ושנה יען כי זרעו בו ולא יפרד ממנו כל ימי עמדו נטוע:

(יד) ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים וגו'. פקד על אור המאיר אשר ברא ביום הראשון שיחצה ויתהוה למאורות:

(טו) ויעש אלהים את שני המארת הגדלים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאר הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים. בגדול החל ובקטן כלה, ושניהם צדקו יחדיו כי קטן וגדול שם הוא, קטן באיכותו לעומת אור השמש אשר ממנו ישאף וזרח, וגדול בכמותו בהיות הכוכבים נספחים אליו: ושעורו, את המאור הקטן ואת הכוכבים אשר יחדיו למאור גדול הכמות יחשב צוה לממשלת הלילה כאמור (ירמיה ל"א ל"ה ל"ו) נותן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה. וכאמור (תהלים קל"ו ח' ט') את השמש לממשלת ביום כל"ח. את הירח וכוכבים לממשלות בלילה כל"ח: (יז) ויתן אתם אלהים ברקיע השמים וגו'. ברקיע השמים, אין ענינו ברקיע התחתון, כי אם ברקיע אשר למעלה ממנו, כי כמו שנקרא הרקיע התחתון שמים כן נקראים השמים העליונים רקיעים, כי כמוהו, כמוהם נמתחים הם ויש ריקות בין איש ובין אחיו. והעד ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא נטוי על ראשיהם מלמעלה (יחזקאל א' כ"ב) וכדומה לו רבים שם:

(יח) ולמשל ביום ובלילה. לפעול על צמחי האדמה כאמור וממגד תבואת שמש וממגד גרש ירחים (דברים ל"ג י"ד): ולהבדיל בין האור ובין החשך. כבר בארנו למעלה אצל ויבדל אלהים בין האור

יממא ולאלין ליליא: ואית אתר דכוליה יממא ולא אשתכח ביה ליליא בר בשעתא חדא זעירא. והאי דאמר בספרי קדמאי ובספרא דאדם הראשון הכי הוא, דהכי כתיב (תהלים קל״ט י״ד) אודך כי נוראות נפליתי נפלאים מעשיך. וכתיב (שם ק״ד כ״ד) מה רבו מעשיך ה׳. ועי״ד כלא שפיר״. עכ״ל:

ואל תתפלא על אשר לא שם בעל הזוהר לבו אל הכתובים המוכיחים כי השמש יסוב את הארץ כמו ויהי השמש לבוא (בראשית ט״ו י״ב) השמש יצא על הארץ (שם י״ט כ״ג) ויעמוד השמש בחצי השמים וגו׳ (יהושע י׳ י״ג). והוא כחתן יצא מחפתו ישיש כגבור לרוץ ארח וגו׳ (תהלים י״ט ו׳) וכדומיהם, כי כבר אמרו חז״ל דברה תורה כלשון בני אדם. ויען כי על ידי מרוצת כדור הארץ ידמה לעיני בשר כי השמש סובב סובב הולך הוא, ולא רבים יחכמו לדעת מי ומי ההולכים עד כי גם אלה אשר קבלו את דעת החכם „קופערניקוס״ לדעת המכרעת בדברם בשער עם אנשים אשר בסוד התכונה לא באה נפשם יאמרו להם כי יצא השמש וכי יבוא השמש למען לא יהיו בעיניהם כמתעתעים, לכן נתנה לו המליצה הקדושה מהלכים בין העומדים, כאשר הסכינה לתת פה ולשון לבלתי מדברים. והעד השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע יום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחוה דעת (שם ב׳ ג׳). ומדי דברו בם אמר „אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם (זולתי כי) בכל הארץ יצא קום (ועל ידי בן) ובקצה תבל מליהם״ (כי בגלל המעשה יודע גדולת העושה). והוא כמו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו׳:

(ו) יהי רקיע בתוך המים. יהי דבר נמתח בתוך המים, והנמתח הזה הוא האויר הנקרא (אטמאספהערא): ויהי מבדיל בין מים למים. בין פני תהום ובין תחתיתו:

(ז) ויעש אלהים את הרקיע. שם לו גבול לאמר עד פה תבוא ולא תעבור: ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע וגו׳. והלא כבר נאמר יהי רקיע ויהי מבדיל וגו׳ וההבדלה האחרונה למה היא, אבל אין בזו מה שבזו. כי ההבדלה הראשונה ענינה פרידה בין חלק לחלק, והשניה ענינה הבדלה בתכונה וצורה. כי המים התחתונים נשארו בעצם טבעם כאשר בתחלה, והעליונים נזדככו ונעשו גשם ספורי צח ומצוחצח אשר קראו חז״ל אבני שיש טהור כמובא בתלמוד (חגיגה י״ד ע״ב) „ארבעה נכנסו לפרדס אמר להם ר׳ עקיבא כשאתם מגיעים לאבני שיש טהור אל תאמרו מים מים שכן כתוב דובר שקרים לא יכון לנגד עיני״. וכאשר כבר בא המופת והאות כי אין מים למעלה מן האויר:

(ח) ויקרא אלהים לרקיע שמים. כי ספחוהו אל שמי השמים

אמרו רבנן וראין דבריהם מדברינו שביום מעיינות צוננים ובלילה רותחין. ובעקבותיהם הלכו עמים רבים ולא ידעו איזה הדרך שכנו האור והחשך בשלשת הימים הראשונים אשר לא נתלו המאורות עדנה ולא היו למו מהלכים. ואם אמנם הקים ה׳ להם רואה אחד (אסטראגאם) „פיטאגארים" שמו אשר כארי שאג על נוהו וככפיר נתן קולו כי בעיניו לא יתכן להכניע היקר לזולל ולאמור כי כוכבי השמים וכסיליהם יסבו את הארץ אשר במה נחשבה לעומתם. ויתן אותות ומופתים בשמים ובארץ כי השמש בגבורתו יסוב רק על קטבו, וכדור הארץ הוא כאחד מצבא המרום במרום לסבב את השמש אשר יאיר מכבודו תמיד אל המקום אשר יעבור על פניו וַיִּקְרָא יום. ובפנותו אליו עורף יחשך לו ויהי לילה, וכה משפטו תמיד כי מהלכו ממערב למזרח ורק מפני רוב מרוצתו ידמה לנו כי השמש הולך לקראתו ממזרח למערב, כאשר יקרה לאיש המכיט בנהר אשר עצים שתולים על שפתו עיניו תחזינה בו בלכתו כי ילכו העצים לנגדו ובלבבו יבין כי חזות שוא יחזה. בכל זאת שומע לא היה לו בימים ההם ואין חוזן דעתו נפרץ עד אשר קם תוכן אחר תחתיו "קופערניקוס„ שמו אשר מלא אחריו והוכיח במישור כי כנים דבריו ואין בהם נפתל ועקש ויתן אותותיו אותות כי כדור הארץ קל המרוץ הוא ובמרוצתו ירוץ גם האויר הנורע בשם (אטמאספעהרא), והוא עם כל המונו הימים וכל אשר בהם יסבב את השמש במשך שלש מאות ששים וחמשה ימים חמש שעות, ארבעים וחמשה רגעים קטנים, והיא הקפת השנתי. בלעדי הקפת היומי אשר יסוב על ציריו מעת לעת, ומהלכו מאתים ועשרים וחמש פרסאות לשעה. וחבל הארץ אשר יעבור נוכח פני השמש את אורו ישאף, וזורח הוא שם בעת אשר יהי לילה בחבל השני אשר לעומת ערפו, וכאשר יחלוף יהלוך לו אך חשך ישופהו ויהי אור במקום אחר אשר ינחל את כבודו כי אין האחד מתמלא כי אם מחרבנו של השני וכשזה קם זה נופל והיא סבת הערב והבקר:

ואחרי אשר הבאתיך הלום הנני לשים כה נגד עיניך את מאמר הזוהר (ויקרא י׳) אשר דבר גדולות בשמים ובארץ וְכה אמר בדברו „וחברינא יתבי דרומא חמו בספרי קדמאי ובספרא דאדם הראשון דהכי מחלק כל אילין ארצות דכלהו משתכח לתתא כגוונא דאינון רקיעין דלעילא אלין על אלין ואלין על אלין וכו׳ וכו׳. ואחר כן בא בבאר רחובות ויאמר „ובספרא דרב המנונא סבא פירש יתיר, דהא כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור, אלין לתתא ואלין לעילא, וכל אינון בריין משניין בחזוויהו משינויא דאוירא כפום כל אתר ואתר וקימין בקיומייהו כשאר בני נשא. ועל דא אית אתר בישובא כד נהיר לאלין חשיך לאלין, לאלין

וְכַוֵּין פְּתִיחָן לישעיהו הנביא בעליות מליצת „יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע״. נגד הכתוב (דברים ל׳ ט״ו) „ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע״:

ועתה דע לך כי ההבדל אשר עשה ה׳ בין האור ובין החשך הוא הערב והבקר אשר שם בינימו כי הערב הוא הנשף יבדיל בין היום והלילה שלא יאסף האור פתאום ויבוא החשך תמורתו. למען ידע ההולך בדרך לבקש בית מלון לו לבלתי היות למלתעות כפירים למאכל. והבקר הוא עלות השחר יעמוד בין הלילה והיום לעורר את האדם לצאת לפעלו ולעבודתו עדי ערב ולהגן בעדו לבל יאונה לו רע בראותו פתאום אור בהיר זורח. ועל זה נאמר מה רבו מעשיך ה׳ כולם בחכמה עשית:

ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. ולמען תדע איך היו לאחדים בידו אחר אשר הבדיל בינימו. הנני להעיר לך אזן בלמודים כי הארץ כדורית היא סובבת והולכת על שני צירים הנאחזים בזרועות עולם זה בצפון וזה בדרום והשמים סובבים אותה כעגולה לנקודה ואין לאל ידינו להכריע איזה הוא חצי כדור העליון ואיזה הוא חצי כדור התחתון מהארץ הלזו, כי היא מיושבת מכל עבריה ועולים ויורדים בה, וגם התחתונים למעלה. והעד כי גם אלה אשר רגליהם רגל ישרה נוכח עמידתינו כמונו כמוהם קוממיות ילכו ועיניהם מישרים תחזינה חצי כפת הרקיע נטוי על ראשיהם מלמעלה, השמש הוא להם לאור יומם ירח ובוכבים לאור לילה, זולתי כי בעת אשר יאיר להם יחשך לנו ובעת אשר אור במושבותינו להם לילה. והיא בגלל אשר ילך האור תמיד הלוך וחסור בעבר אחד מכדור הארצי והלוך וגדול בעבר השני אשר לעומת ערפו. ומני אז אשר ברא אלהים את האור לא חדלו הערב והבקר מרדוף זה את זה באין הפגות, עד כי אין רגע קטן מן הקטנים במשך העשרים וארבע שעות אשר מעת לעת שלא יהי בו ערב במקום אחד ובקר במקום אחר, וה׳ אשר מלא כל הארץ כבודו עיניו לנוכח יביטו והוא כל יכול וכללם יחד באמור לך יום אף לך לילה (תהלים ע״ד ט״ז). ויען כי על ידי הערב אשר במקום אחד יאתא בקר במקום אחר וחיתה נפשו בגללו לכן הקדים הכתוב את הערב לבקר:

וסבת העתקת האור ממקום למקום לדעת הקדמונים היא כי תסבב השמש את הארץ אשר לעולם עומדת ותאציל מהודה עליה בכל מקום עברה, וכאשר תחלוף ותלך לה פנה הודה פנה זיוה ויבא הצל תמורתו ויהי לילה, כמובא (פסחים צ״ד ע״ב) חכמי ישראל אומרים ביום החמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום החמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע

התהו ובהו) אמר לפניו רבונו של עולם די לי שאעמוד בשלי וכו׳ (ב״ב ס״ו ע״א). ודי באר ודי עולה כי חרשים גם ישנים הצפון ה׳ לנו, והלא כה דבריו כאש, כאשר השמים החדשים (הוא רקיע השמים) והארץ החדשה (היא היבשה) אשר אני עשה (אשר חדשתי כנשר נעוריה) עומדים לפני (עומדים כעת לפני) כן יעמד זרעכם ושמכם (ישעיה ס״ו כ״ב). ואל תתמה על אשר כתב עושה שהוא בינוני פועל תחת עשיתי שהוא עבר. כי דרך הנביאים הוא להחליף לפעמים את הפעולים. כמו עושה גדולות במצרים (תהלים ק״ו כ״א). באחת ידו עושה במלאכה (נחמיה ד׳ י״א) וכדומיהן:

(ג) ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור. צוה שיתהוה האור ונתהוה. והיא ההויה הראשונה לעולם הזה אשר חדש כנשר נעוריו אחר אשר הסכו לתהו ובהו כאשר העיד המנעים זמירות ישראל בפרשה ק״ד מספר התהלות אשר הארכנו למעניתו בפתח דברי יא״ר הוא מבוא ספרנו, דורשנו משם ותמצאנו ודעת לנפשך ינעם:

וירא אלהים את האור כי טוב. התבונן בו כי נעשה בטרה ממוצעת אשר יוכלו ברואי מטה לסובלו:

ויבדל אלהים בין האור ובין החשך. רבים חשבו כי הבדיל בינימו באשר שנה את שמותם כאמור אחר כן ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה, ולא ידון רוחי בם. כי מה ראה על ככה לעשות להם ציונים אחרי שזה שחר וזה לבן ואף בלעדם לא יתחלפו ולא יתימרו זה בזה. ומה גם כי כבר נודעו בשמות זה אור וזה חשך, ודי היה לו באלה להבדיל בין איש ובין אחיו. ודברי חז״ל כי ראה ה׳ שלא יאות שישתמשו האור והחשך בערבוביא וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה, במשל וחידה נאמרו. כי באמת החשך אינו פועל מאומה והוא רק העדר האור מענין חשך בשי״ן שמאלית כמו מיודעי מחשך (תהלים פ״ח י״ט). ששעורו מניעה, כאשר עוררנו למעלה. והנסיון יוכיח כי יאיר נר דולק בבית אפל ולא יחשכנו כל חשך, וכאשר יתכבה שוב ישוב החשך לאיתנו ומי משיבו אל נוהו אם לא העדר האור. וכן כתוב מפורש (ישעיה י״ג י׳) כי כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם: „חשך״ (ימנע אור) השמש בצאתו (ועל ידי כן) וירח לא יגיה אורו (כי ממנו הוא שואף תורח ואם יכשל עוזר אז יפול עזור). וכתיב (קהלת י״ב ב׳) עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים וגו׳, שענינו טרם ימנע אורם ויהיו חשך:

והנאמר (ישעיה מ״ה ז׳) „ובורא חשך״, אין ענינו חשך אמתי כי אין בו ממש, ורק הגיון מליצי הוא בהמשילו את המלחמה שהיא המות אל החשך כאמור (איוב ג׳ ה׳) „יגאלהו חשך וצלמות״ והוא הרע, ובהמשילו את השלום שהוא החיים והטוב אל האור שנאמר בו כי טוב.

לפניהם ולא חלו בי ידים. „עד לא עשה ארץ וחוצות וראש עפרות תבל״. בטרם נראתה היבשה שהיא ראש לעפרות הארץ הלזו הנקראה „תבל״ כאמור אדני מעון אתה היית לנו בדור ודור בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ „ותבל״ (תהלים צ״א ב׳). וכן לה׳ הארץ ומלואה „תבל״ ויושבי בה (שם כ״ד א׳). „בהכינו שמים שם אני״ בהכינו את הרקיע הנקרא שמים שם הייתי. „בחקו חוג על פני תהום״ כאמור ורוח אלהים מרחפת על פני המים. „באמצו שחקים ממעל בעזוז עינות תהום״, כי רפפו בגערתו שמי השמים העליונים הנקראים שחקים ויאמצם בעזוז עינות מים אשר מעל לרקיע כאמור ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע, ובין המים אשר מעל לרקיע. (ועל איכות המים העליונים אשר קראו החכמים אבני שיש טהור נדבר במקומו). „בשומו לים חקו ומים לא יעברו פיו״, באמרו יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד „בחוקו מוסדי ארץ״ באמרו ותראה היבשה. „ואהיה אצלו אמון שעשועים יום יום״. יום יום אלפים שנה כאמור כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור (תהלים צ׳ ד׳) וכן דרשו חז״ל (סנהדרין צ״ז ע״א):

ועוד הואיל המלך שלמה באר (קהלת א׳ י׳). „יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה „לעולמים״ אשר היה מלפנינו״ (כבר היה בעולמים הקדומים אשר היו ונחרבו בגזרת בוראם ועושם). „אין זכרון לראשונים וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה״ (כי באבדן העולמים יכחדו זכרונותיהם). ככתוב „כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב (ישעיה ס״ה י״ז):

וחשך על פני תהום. חשך, ענינו מניעה והעדר האור מגזרת חשך בסי״ן כמו מיודעי מחשך (תהלים פ״ח י״ט), כי אספו כוכבי השמים נגהם כאשר הוכחנו למעלה מהכתוב האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום. והמים גברו ועלו לכסות את הארץ אשר הפך ה׳ לתהו ובהו כאמור שם „ודורך על במתי ים״. וקרא למים העליונים פני תהום כאמור בחקו חוג על פני תהום (משלי ח׳ כ״ז) ופני תהום יתלכדו (איוב ל״ח ל׳): ורוח אלהים. רצון האלהים, כאמור לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה׳ צבאות (זכריה ד׳ ו׳). ויפה תרגמו יונתן והירושלמי „ורוחא דרחמין מן קדם ה׳״ כי רחם ה׳ את הארץ אשר הפך לתהו ובהו וחשב להשיבה על כנה: מרחפת על פני המים. המים, בה״א הדעת כי ממקור הבריאה הראשונה יצאו, ויען כי הוא צוה ונבראו מאז ומקדם לכן לא נאמר אצלם הפעם ויאמר אלהים יהי מים ויהי מים:

וכן אמר ר׳ יהודה אמר רב בשעה שבקש הקב״ה לברוא את העולם אמר לו לשר של ים פתח פיך ובלע כל מימות שבעולם (רצונו שבעולם

פי שנים עדים יקום דבר כי רק מקום שמם וחרב תהו ובהו יִקָּרֵא ולא דבר אשר לא נשלם בכל עניניו וענתה בי צדקתי:

וכן אמר רב חייא רבה בתוך דרושו המובא (בב״ר ג׳) בראשית ברא אלהים הרי בנוי. כד״א לנטוע שמים וליסוד ארץ (ישעיה נ״א ז). והארץ היתה תהו ובהו הרי חרב. כד״א ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו. ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור הרי בנוי:

וכן הוציא ר׳ אבהו ממה שנאמר למטה (פסוק ל״א) וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. מכאן שהיה הקב״ה בונה עולמות ומחריבן עד שברא את אלו ואמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי (ב״ר ט׳). ונשנה אצל את הכל עשה יפה בעתו (קהלת רבה):

ועל ויהי ערב וגו׳ אמר ר׳ יהודא ב״ר סימון יהי ערב אין כתיב כאן (רצונו כי לא נזכרה הצווי לפני המעשה הזאת) אלא ויהי ערב מגיד שהיה סדר זמנים קודם לכן (ב״ר ג׳):

ובנין אביו הוא, אמר ר׳ סימון כתיב (תהלים מ׳ ו) רבות עשית אתה ה׳ אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו, לשעבר רבות עשית וגו׳ מכאן ואילך נפלאותיך ומחשבותיך אלינו (ירושלמי פ״ק דר״ה):

ובתלמוד בבלי (ברכות נ״ח ע״א) אמרו שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד וכו׳:

והירושלמי בתרגמו את ויגרש את האדם וגו׳ (למטה ג׳ כ״ד) כתב לאמור „וטרד ית אדם מן דאשרי יקר שכינתיה מן לקדמין בין תרין כרוביא, קדם עד דלא ברא עלמא ברא אוריתא אתקין גנתא דעדן לצדיקיא וכו׳ אתקין גיהנם לרשיעייא דמתילא לחרבא שנינא אכלה מתרין סטרין״:

ויונתן תרגם „וטרד ית אדם ואשרי יקר שכינתיה מן לקדמין ממדנח לגנתא דעדן מעילוי תרין כרוביא קדם עד לא נברא עלמא תרין אלפין שנין ברא אורייתא ואתקין גיהנם אתקין גנתא דעדן לצדיקייא וכו׳ אתקין גיהנם לרשיעייא דהיא מדמיא לחרבא שנונא אכלה מתרין סטרה וכו׳:

והחכמים האלו שאבו את דבריהם בששון מספר משלי שלמה (פרי ח׳) אשר כתב בשם החכמה לאמר „ה׳ קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז״ ה׳ קנני ראשונה לכל מפעליו אשר עשה מאז טרם ברא את העולם הזה „מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ״ ראשונה הייתי לכל הדברים אשר קדמו את הארץ הלזו „באין תהמות חוללתי באין מעינות נכבדי מים״ בעת חוללתי עוד לא נתהוו התהומות והמעינות נכבדי מים אשר צפו על הארץ לכסותה. „בטרם הרים הטבעו לפני גבעות חוללתי״. כי ההרים והגבעות נתהוו מרעש ורוגז הארץ אשר הפך ה׳ לתהו ובהו, ואני הייתי

ה"א הדעת אשר בראש כל אחד מהם: וקרא את כל אשר ממעל בשם שמים ואת כל אשר מתחת בשם ארץ, וגם המים בכלל, כי לא תארם בשמות מיוחדים כי אם במלאכתו האחרונה כאמור (למטה פסוק יו"ד) ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים:

(ב) והארץ היתה תהו ובהו. וברבות הימים נהייתה הארץ תהו ובהו, כי חק חמן נתן לה לאמור עד פה תבואי ולא תעבורי, וכאשר הגיעה עתה רגזה הארץ וחלה ועמודיה התפלצו, צפו מים על ראשה ונעשתה שממה וחרבה בגזרת בוראה ועושה כאמור המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו, המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום נוטה שמים לבדו ודורך על במתי ים (איוב ט'. ה' ו' ז' ח'). ולכן תרגמו המתרגמים וארעא הות תהייא ובהייא „צדיא" מבני נש „וריקניא" מכל בעיר. כי „צדיא" ענינו שממה כמו פן תהיה הארץ שממה (שמות כ"ג כ"ט) דילמא תהי ארעא „צדיא". „וריקנא" ענינו הקיאה את יושביה, כמו ותקיא הארץ את יושביה (ויקרא י"ח כ"ה). „וריקנת" ארעא ית יתבתהא וכדומיהן. ודעת לנבון נקל כי לא הקיאה הארץ את החיל אשר לא בלעה. ואם כן איפוא לא יקרא תהו ובהו כי אם דבר ההיה ונחרב ולא דבר אשר לא נשלם בכל עניניו כאשר חשבו רבים וכן שלמים:

ואעידה לי שנים עדים נאמנים את ישעיהו בן אמוץ הנביא ואת ירמיהו בן חלקיהו כהן ונביא, אשר פי הראשון ענה בארץ הנושבת לאמר ונטה עליה קו תהו ואבני בהו (ישעי' ל"ד י"א), רצונו כי תחרב ותהיה שממה מאין יושב. ודבר גדול דבר הנביא (שם מ"ה י"ח) „כי כה אמר ה' בורא השמים הוא האלהים יוצר הארץ ועושה הוא כוננה לא תהו בראה לשבת יצרה". אשר פי שנים ברוחו. ראשונית, כי ה' בורא שמי השמים אשר הכין בתבונתו מאז כאמור לרוכב בשמי שמי „קדם" (תהלים ס"ח ל"ד) הוא האלהים יוצר הארץ ועושה. והוא כוננה ותקנה מחדש כאמור (שם ק"ד ה') יסד ארץ על מכוניה, ששעורו על מכונה הראשון, כמו אותי השיב על כני (למטה מ"א י"ג). שנית כי לא תהו בראה בראשונה כי אם לשבת יצרה ורק אחר ימים רבים כאשר הגיעה עד מלון קצה רק אז נהייתה תהו ובהו עד אשר פקדה לטובה והשיבה לקדמותה:

והשני הביע אומר ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו (ירמיה ד' כ"ג), ואחר כן הואיל באר ויאמר ראיתי ההרים והנה רועשים וכל הגבעות התקלקלו ראיתי והנה אין האדם וכל עוף השמים נדדו, ראיתי והנה הכרמל המדבר וכל עריו נתצו מפני ה' מפני חרון אפו (שם כ"ד כ"ה וכ"ו). ואלה דבריו האחרונים, שממה תהיה כל הארץ וכלה לא אעשה (שם כ"ז). ועל

דברי יא״ר

בראשית א.

פרשת בראשית.

א (א) בראשית. המלה הזאת כתובה ומשֻׁלשת בדברי ירמיהו. בראשית ממלכות יהויקים (שם כ״ו א׳), בראשית ממלכת יהויקם (שם כ״ז א׳) בראשית ממלכת צדקיהו (שם כ״ח א׳), בראשית מלכות צדקיהו (שם מ״ט ל״ד). ויונתן בן עוזיאל אשר תרגם את ארבעתן „בריש מלכות וגו׳“ לא עשה כן לנו במקום הזה כי שכל את ידיו ותרגמה „מן אוולא“ שענינה מן קדמת דנה. ואונקלוס הגר אשר כמוהו רגל על לשונו לתרגם „ראשִׁית“ עם „ריש“, שמר פה את פיו ולשונו ושנה את טעמו לתרגמה „בקדמין“ שהוראתה גם כן בימי קדם. והעד וילך למסעיו מנגב ועד בית אל עד המקום אשר „היה“ שם אהלה „בתחלה“ (בראשית י״ג ג׳), שתרגם הראשון „ואזל למטלנוי מדרומא ועד בית אל ותב עד אתרא דפרסיה תמן למשכניה מן אוולא“. והשני תרגמו „ואזל למטלנוי מדרומא ועד בית אל עד אתרא די פרס תמן למשכניה בקדמיתא“. ומה ראו על ככה? אין זאת כי אם רוח אחד להם עם אלה החכמים אשר החליטו שהיה הקב״ה בונה עולמות ומחריבן. וביאורם בן הוא. „בראשית“, מלפנים, טרם פעל ועשה את מעשה ששת הימים, כבר ברא אלהים את השמים ואת הארץ. והטיבו את אשר דברו כאשר עינינו הרואות כי נזכרה הצווי לפני כל מעשה ומעשה, הלא הנה ויאמר אלהים יהי אור, יהי רקיע, יהי מארת ברקיע, תדשא הארץ דשא, וכדומיהן. ולא נאמר יהי שמים, תהי ארץ, יען כי היו מצווים ועומדים כבר במאמרו, והוא טעם

פתח דברי יא״ר

בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב (ישעיה ס״ה י״ז):

וערבים עלי דברי החסיד בעל הכוזרי בספרו מאמר ראשון סימן ס״ז אשר כתב לאמור ושאלת החדוש והקדמות עמוקה וראיות שתי הטענות שוות עד שתכריע החדוש הקבלה מאדם ועד נח ומשה בנביאה אשר היא מאין ספק יותר נאמנת מן ההקשה. ואם היה מצטרך בעל תורה להאמין ולהודות (בהיולי) בחומר קדמון ועולמים רבים קודם העולם הזה לא היה בזה פגם באמונתו, כי היה מאמין כי העולם הזה חדש הוא מזמן ידוע ותחלת האדם אשר היה בו אדם וחוה: עכ״ל לשון הזהב והאדרת אשר חקק לדור אחרון למשמרת:

והנני להוסיף על דבריו הנאמרים בדעת ובתבונה כי לא לבד כי לא תהיה אמונת עולמים קדומים לעולם הזה אל המאמין למכשול ופוקה, כי אם יחשביה לו ה׳ צדקה, על אשר ירבה תהלתו ויפארוהו וינשאוהו על מעשיו הראשונים עם האחרונים גם יחד: וכבר אמר משה איש האלהים בתפלתו (תהלים צ׳ א׳ וב׳) אדני מעון אתה היית לנו בדור ודור בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל „ומעולם ועד עולם״ אתה אל. רצונו מעולם החרב עד עולם הבנוי: ונאמר (שם קמ״ה י״ג) מלכותך מלכות „כל עולמים״. המה העולמים אשר פעל ועשה וקרא עליהם מועד להשיבם לתהו ובהו ולחדש כנשר נעוריהם: ונאמר (שם ק״ו מ״ח) ברוך ה׳ אלהי ישראל מן „העולם ועד העולם״. שעורו מעולם הזה עד עולם הבא. כי גם על העולם הזה תעבור כוס תהו ובהו ויקום עולם אחר תחתיו כמובא (סנהדרין צ״ז ע״א) בשם רב קטינא: ועוד ידי נטויה להעביר לפניך כתובים אחרים ודברי חכמים כדרבונות אשר יתנו עדיהם ויצדיקו את דברי ועל דרכי יגיה אור לבאר כל סתום וחתום בדברי התורה הזאת תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב: וזה החלי, בעזר צורי וגואלי, ויהי לרצון מלולי:

פתח דברי יא״ר

והמנעים זמירות ישראל אשר רוח ה׳ דבר בו ומלתו על לשונו לתאר בשרד מליצתו הנשגבה את המסופר בתורה, גם הוא נתן לאורה את משפט הבכורה, בפתחו במשל פיו בפרשה ק״ד מספר התהלות להביע חידות מני קדם, לאלהי הכבוד לקדם. וירא ראשית לו „עוטה אור כשלמה״. נגד ויאמר אלהים יהי אור: „נוטה שמים כיריעה, המקרה במים עליותיו וגו׳״. לעומת ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים: „יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד״. על מכוניה, כמו אותי השיב על כני (בראשי׳ מ״א י״ג). אחרי אשר התגעשה הארץ ונמוטו פעמיה, השיבה לקדמותה ויסדה על מכוניה כבתחלה. והעד ותראה „היבשה״ בה״א ידיעה: „תהום כלבוש כסיתו״ בתהום כסית את הארץ*) כאשר יכסה המלבוש את הגוף. והוא נגד וחשך על פני תהום: „על הרים יעמדו מים״. נוכח ורוח אלהים מרחפת על פני המים: „מן גערתך ינסון מקול רעמך יחפזון יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם״. לעומת ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד וגו׳:

ואחרי הדברים והאמת כי כתוב בספר תורת ה׳ מפורש כי חדש את העולם בטובו אחר אשר הפכו באפו ונטה עליו קו תהו ואבני בהו. דעת לנבון נקל כי לזמן החדוש אנחנו מונים ולא לזמנים אשר היו מלפנים. כמובא (בב״ר ג׳) אמר ר׳ יהודה ב״ר סימון יהי ערב אין כתיב (רצונו כי לא גזכרה הצווי לפני המעשה הזאת) אלא ויהי ערב וגו׳ מגיד שהיה סדר זמנים קודם לכן. ואם כן איפוא לא תלקח עוד החכמה והתבונה לצרור על האמת והאמונה. כי עדות ה׳ נאמנה כי העולם הזה חדש הוא מזמן ידוע. ואלה הדברים אשר מצאו בשאול תחתית ואשר חכמים הגידו עליהם ולא כחדו כי טמונים היו בסעיפי האדמה שנות אלפי אלפים ורבי רבבות, שארית נפלאותיו המה, יתר הפליטה מהעולמים הקדומים אשר השאיר להם שריד כמעט בתהום רבה אחר אשר עלו בתהו ויאבדו: והחכם מכל אדם כה אמר בדברו (קהלת א׳, י״א) יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה „לעולמים״ אשר היה מלפננו וגו׳. (כבר היה בעולמים הקדומים אשר היו ונחרבו בגזרת בוראם ועושם). אין זכרון לראשונים וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה (כי באבדן העולמים יכחדו זכרונותיהם)״ כאמור כי הנני

---

*) ונקראה ארץ גם בלשון זכר כמו ולא נשא אותם הארץ (בראשית י״ג ו׳) היוחל ארץ ביום אחד (ישעיה ס״ו ח׳) נעתם ארץ (שם ט׳ י״ח) מארץ אחד יצאו שניהם (יחזקאל כ״א כ״ד) שרץ ארצם צפרדעים (תהלים ק״ה ל׳):

פתח דברי יא״ר

אף אתה תשיב אמריך להם כי כבר תמכו חז״ל יתדותם על כתובים רבים בכתבי הקדש והחליטו כי בנה הקב״ה עולמים והחריבם ובעת רצון פקדם לטובה להשיבם לתחיה ולחדש כנשר נעוריהם. באמור כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי (ישעיה נ״ז ט״ז): ועוד יש לאל מלין להוכיח כי חדש ה׳ את פני האדמה הזאת אשר הפך לתהו ובהו ואחרי בלותה היתה לה עדנה ואדוניה זקן. והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אותה ויעש. ככתוב נטה צפון „על תהו״ (איוב כ״ו ז׳). ונאמר המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום נטה שמים לבדו ודורך על במתי ים (שם ט׳ ה׳ — ח׳). ונאמר לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים. המה יאבדו ואתה תעמוד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו (תהלים ק״ב כ״ו — כ״ח). והכתובים הנזכרים כזהר הרקיע זוהרים על שלשת הכתובים הראשונים מתורת אלהינו הנצורה בידינו, שענינם כן הוא. **בראשית**. מלפנים, טרם פעל ועשה את מעשה ששת הימים, כבר **ברא אלהים את השמים ואת הארץ**. כאמור נכון כסאך מאז מעולם אתה (תהלים צ״ג ב׳): ויען כי היו מצווים ועומדים כבר במאמרו, לכן לא נאמר אצלם הפעם ויאמר אלהים יהיו שמים ותהי ארץ. ככתוב אצל החדשים אשר מקרוב באו ויאמר אלהים יהי אור, יהי רקיע, וכדומיהן. ומטעם זה כתוב את „ה ש מ י ם״ ואת „ה א ר ץ״ כל אחד בה״א הדעת: **והארץ היתה תהו ובהו**. וכאשר הגיעה הארץ עד תכלית ימיה רגזה וחלה ועמודיה התפלצו צפו מים על ראשה ונעשתה שממה וחרבה בגזרת בוראה ועושה, ככתוב זכרון בספר איוב: **וחשך על פני תהום**. כי אספו כוכבי השמים נגהם, ככתוב שם, האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום: **ורוח אלהים מרחפת על פני המים**. כי עלה במחשבה לפניו לחדש פני האדמה ולהסיר פני הלוט הלוט והמסכה הנסוכה עליה: **ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור**. אור חדש האיר, וממנו החל את בריאת העולם הזה אשר חדש כנשר נעוריו אחר אשר נטה עליו קו תהו ואבני בהו: וכן אמר רב חייא רבה בתוך דרושו המובא (בב״ר ג׳). בראשית ברא אלהים וגו׳ הרי בנוי. כד״א לנטוע שמים וליסוד ארץ (ישעיה נ״א ט״ז). והארץ היתה תהו ובהו, הרי חרב. כד״א ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו וגו׳ (ירמי׳ ד׳ כ״ג). ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור, הרי בנוי: וכן תרגמו המתרגמים הנאמנים אונקלס הגר ויונתן בן עוזיאל. כאשר אוכיח באותות ובמופתים בפנים הספר:

פתח דברי יא"ר

נאם הצעיר והדל באלפו יצחק אייזיק ראללער בן איש חי רב
פעלים זרע קדש מצבתו מוהר"ר משלם אליעזר ראללער
אשר בצל שדי יתלונן:

אבן היסוד ופנת יקרת תורתנו הקדושה והטהורה, אשר הנחילנו אל נאזר בגבורה, העוטר ישראל בתפארה. היא אמונת חדוש העולם במאמרו, והדעת כי ששת ימים שם משמרו, ועשהו כליל בהדרו, ואת יום השביעי ברך וקדש, כי בו שבת ממלאכת עולמו אשר חדש. ובלעדי זאת תפוג תורה, ואל יצא משפט לאורה:

ואם יפתוך חטאים אשר דרכיהם עקשים ורעים ועשתנותיהם נדים ונעים לבלתי להאמין כי ה' אמר ויהי והוא צוה ונבראו, ולהפוך בשאט בנפש את דברי אלהים חיים ומלך עולם לאמר על ששת ימי המעשה כי אינם ימים שיש בהם ערב ובקר, כי אם ימים ארוכים משנות אין חקר, אשר חלפו ועברו מעת הרה הטבע הרת עולם עד אשר המליטה וילדה את בניה הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו. אל תשמע ואל תאבה ללכת בדרך אתם. כי צוררים המה לך ולהדיחך מאחרי אלהיך מגמתם, וידרכו קשתותם, להביא בכליותיך בני אשפתם:

והיה כי יאמרו אליך ראה כי מצאנו במעבה האדמה חיתו ארץ ודגי ימים שם רמש ואין מספר אשר נקשו כאבן במצולה ברדתם חיים שאולה בימי הרעשים, ותבניתם שונה מאלה אשר על פני אדמות, והכרת פניהם ענתה בם כי ספונים וטמונים היו בארץ שנות אין מספר. וגם דוממים וצמחים רבים זולתם אשר יכירו בצורתם כי כבירי ימים הם כהנה וכהנה מחשבון היצירה אשר אנחנו שלומי אמוני ישראל מונים בו:

לא תסיג גבול רעך

האמור בספר תורת ה׳ מפורש (דברים י״ט י״ד) כתוב הדר הוא לכל חסידיו לבל ישלחו יד במלאכתי להעלות את באורי זה שנית על מזבח הדפוס. והמשכילים יזהרו מעשות כמתכנתי להעתיקו משפה לשפה אם לא ברצוני או ברצון באי כחי. כי מי זה אמר ותהי ה׳ לא צוה:

דברי יא״ר

דברי יא״ר

על

תורת ה׳ תמימה.

המאיר נתיב

יצחק אייזק ראללער

פקיד בית שבת תחכמוני (אפפיציער דער אקאדעמיע)

אשר לממשלת צרפת

חבר לחברת דורשי רשומות וחופשי קדמוניות בעיר הגדולה לאלהים

פרים הבירה

בעל ספר מצבת עולם ובעל המלחמה והמצור.

ספר בראשית

יצא לאור

בשנת כל אמרת אלוה צרופה לפ״ק.

ברלין

בדפוס של צבי הירש במהו׳ יצחק ז״ל איטצקאווסקי.

MAR SAMUEL

Rector der jüdischen Akademie zu Nehardea in Babylonien.

Lebensbild eines talmudischen Weisen

der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts

nach den Quellen dargestellt

von

Dr. D. Hoffmann.

LEIPZIG.
OSKAR LEINER.
1873.

Gegenwärtige Abhandlung wurde von mir bereits vor drei Jahren (März 1870) vor einem Kreise von Freunden vorgetragen, und bald darauf, mit Weglassung der vier letzten Noten, im Literaturblatt der „jüdischen Presse“ (Jahrgang 1870 No. 1, 2, 4; Jahrgang 1871, No. 1—8, 10) veröffentlicht. Vielfacher Hindernisse wegen konnte ich erst jetzt dem von mehreren Seiten mir geäusserten Wunsche nachkommen, die Abhandlung vollständig und in besonderem Abdrucke erscheinen zu lassen, wobei ich nur einige unwesentliche Aenderungen vorgenommen habe.

Hoffmann.

Inhalt.

Anhang.

Motto:

> Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz; und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.
>
> Daniel cap. XII. V. 3.

„Gott wusste, dass Israel die tyrannischen Gesetze Rom's unerträglich sein werden, daher hat er sie vorsorglich nach Babylonien ins Exil wandern lassen.“ (R. Chija in Pesachim p. 87b).

Es war ein grosses Glück für das Judenthum, dass es in Babylonien [1]) ein sicheres Asyl vor den grausamen Bedrückungen und Verfolgungen der römischen Gewalt gefunden und dass es in diesem seinem Zufluchtsorte lange vorher, ehe noch die furchtbare Katastrophe über das jüdische Volk in seinem Stammlande Palästina hereingebrochen war, sich ansässig gemacht und eingebürgert hatte. Anfangs ein Land der Verbannung, wurde Babylonien bald eine zweite Heimath für die Juden, wo sie unter einer milden Herrschaft sich eines blühenden Wohlstandes und einer friedlichen Sicherheit erfreuten, weshalb auch nur eine verhältnissmässig geringe Anzahl derselben von der Erlaubniss Cyrus', in das Vaterland zurückzukehren, Gebrauch machte. Die Juden Babyloniens hatten, wie eine alte, Seder Olam Zutta genannte Chronik berichtet, schon vor der Regierung Cyrus' ein eigenes politisches Oberhaupt aus dem Davidischen Königshause unter dem Titel Resch Galutha (Exilarch); der erste dieser Fürsten war der in der Bibel (1 Chron. 3, 17) erwähnte Schealtiel, der Enkel des Königs Jechonja, in dessen Hause sich diese Herrschaft bis ins eilfte Jahrhundert forterhielt [2]).

[1]) Hierunter versteht man in der jüdischen nachbiblischen Literatur zumeist einen Landstrich zwischen dem Euphrat und Tigris, der das alte Babel, einen Theil des ehemaligen Chaldäa und einen Theil Mesopotamiens umfasst. Ueber die genauen Grenzen desselben, cf. Kiduschin 72a, bes. Rapoport in Kerem Chemed V, p. 216 ff und Ersch und Grubers Encycl. Sec. II, 27, S. 178 ff.

[2]) cf. Bikkurim (hebräisches Jahrbuch). p. Jahrg. 1865 37.

Unter diesen Fürsten fühlten sich die Juden gewissermassen selbstständig, da sie gegen den Landesherrn keine weiteren Verpflichtungen hatten, als gewisse Steuern zu entrichten, und ihr Zustand war zu jeder Zeit um Vieles erfreulicher als derjenige der palästinensischen Juden.

Selbst nachdem die Heldenfamilie der Makkabäer die vollständige Unabhängigkeit ihres Volkes erkämpft hatte, hören wir von keiner massenhaften Auswanderung der Juden aus Babylonien nach dem heiligen Lande. Die Friedenszeit unter Simon, in welcher „jeder unter seinem Weinstocke und unter seinem Feigenbaum sass" und die glücklichen Tage unter Hyrkan I. waren nur von kurzer Dauer und die Juden des Exils mochten die stürmischen und erschütternden Ereignisse, die der kurzen Glanzperiode unmittelbar folgten, im Voraus geahnt und daher den sichern Hafen nicht verlassen haben. So lebten die Juden in Babylonien viele Jahrhunderte in Glück und Frieden ungebeugt und ungebrochen, und alle die Kriege und Unruhen, alle die Drangsale und Verheerungen, welche Palästina während des Bestandes des zweiten Tempels und nach dessen Zerstörung in ein Jammerthal verwandelten, gingen an ihnen spurlos vorüber oder erregten nur ihr mitleidiges Gefühl für ihre unglücklichen Brüder im Westen.

Jedoch scheint dieser materielle Wohlstand der babylonischen Juden keinen vortheilhaften Einfluss auf ihr geistiges Leben ausgeübt zu haben. Im „Lande der Finsterniss" ist während einer Zeit von mehreren Jahrhunderten kein einziger Lichtstrahl wahrzunehmen, giebt der Geist durch kein einziges literarisches Erzeugniss irgend ein Lebenszeichen von sich, und es hat diese grösste und reichste jüdische Colonie so recht einen scharfen Contrast gebildet mit einer andern, der egyptischen nämlich, wo die Juden in Kultur und Wissenschaft mit den Griechen wetteiferten, ihre Gotteslehre, in die damalige Weltsprache übertragen, allen Völkern vorlegten und, mit den Waffen des Geistes sie gegen alle Feinde siegreich vertheidigend, ihre allgemeine Ausbreitung zuerst anbahnten.

Und doch waren gerade in Babylonien die Blüthe und der Adel der jüdischen Nation sesshaft [1]; es war dort der Keim zu einem reichen und grossartigen jüdischen Geistesleben verborgen, der

[1]) Kiduschin, p. 69b.

nur lange Zeit durch verschiedene missliche Umstände verhindert war, zur herrlichen Frucht heranzureifen. Es waren die reichen Quellen lebendigen Wassers, die das Feld der jüdischen Kultur hätten tränken und befruchten können, vom Sande verscharrt und Niemand war da, der sie aufgegraben und nutzbar gemacht hätte. Die Juden Babyloniens hatten selbst in ihrem höchsten Glücke die alte Heimath nicht vergessen, ihre Augen waren stets auf das heilige Land gerichtet und sie hielten sich fortwährend in Abhängigkeit von demselben. Sie richteten nicht, wie die egyptischen Juden, einen selbsständigen Cultus ein; sie wollten nicht, wie jene, in der Ausübung der Religionsgebote und in der Erklärung des heiligen Schriftthums einen eigenen gesonderten Weg einschlagen, sondern sie gingen in allen ihren Handlungen und Bestrebungen Hand in Hand mit ihrem Mutterlande, in dessen Hauptstadt das Sanhedrin (Synedrium) als die Seele des Judenthums seinen Sitz hatte. Bei solcher Abhängigkeit von Palästina konnte in Babylonien kein reges Geistesleben aufkommen, konnten keine selbstständigen wissenschaftlichen Studien gefördert werden, und so sehr die Verhältnisse Babyloniens darnach angethan waren. dieses Land den Juden zur Heimath zu machen, so konnte die jüdische Lehre und die jüdische Cultur dennoch daselbst keine Heimath finden; man baute zwar Häuser, wie es der Prophet (Jeremia 29, 5) geboten, aber keine Lehrhäuser, es wurden Gärten gepflanzt, aber keine Pflanzstätten für die Wissenschaft errichtet [1]. Daher mussten diejenigen Babylonier, die nach Wissen und Geistesbildung strebten, nach dem heiligen Lande wandern, wo sie gewöhnlich, weil in der Heimath kein Feld der Thätigkeit für sie existirte, auch nach ihrer Ausbildung verblieben. So kamen die Söhne Batira's, der berühmte Hillel und viele Andere nach Palästina, und indem auf diese Weise die edelsten und besten Kräfte Babylonien entzogen wurden, blieb dort das Volk in tiefste Unwissenheit und finstere Barbarei versunken. Während in Palästina zur Zeit des zweiten Tempels durch Parteiwuth, Tyrannengrausamkeit und ausländische Gewalt der jüdische Staatskörper vollständig zerfleischt und nur der Geist des Judenthums trotz allem Wüthen dieser Zerstörungsmächte unversehrt geblieben war, glich das kernhafte, ungebrochene und unbehelligte jüdische Babylonien einem Körper ohne Seele.

[1] cf. Epistola Scherirae ed. Wallerstein, p. 14 und Rapoport Einleitung zu תשובות הגאונים (Berlin, 1846), S. 10.

Doch nach einer langen finstern Nacht röthete sich der Osten und bald ward dort hellstrahlendes Licht sichtbar. Durch heftige Stürme, die über Palästina hereinbrachen, wurden einzelne Culturelemente nach den östlichen Nachbarländern verschlagen, die, in den empfänglichen und fruchtbaren Boden gesenkt, sich rasch vermehrten und nach allen Seiten hin ausbreiteten. Durch ein die geistige Arbeit vieler Geschlechter in sich fassendes Riesenwerk, das in Palästina zu Stande gebracht, bald auch im Auslande allgemeine Verbreitung fand, wurden Forschung und Studium daselbst angeregt. War einmal hierdurch dem jüdischen Geistesleben in Babylonien die Bahn gebrochen, so wurde es durch einige ausgezeichnete Männer bald zu einer solchen Höhe emporgehoben, dass dadurch das Mutterland überflügelt und der Mittelpunkt des jüdischen Geistestrebens nach den Euphrat- und Tigrisländern versetzt war. Als daher später durch die systematischen Bedrückungen und Verfolgungen der Römer Judäa immer mehr verarmte und verkümmerte und daselbst der letzte Schimmer von Geistesthätigkeit verschwand, hatte diese schon eine neue Zufluchtsstätte gefunden in den Ländern, die Roms Macht nie zu bezwingen vermocht, und da erhielt sich das Judenthum noch viele Jahrhunderte in blühender Frische, während sein übermächtiger Feind in Schwäche dahinsiechte und von innerer Fäulniss nach und nach zersetzt und aufgelöst wurde. Hier auf diesem neuen Schauplatze der jüdischen Geschichte nahm der Hauptgegenstand der damaligen jüdischen Geistesthätigkeit, die jüdische Gesetzeslehre, eine den vielfachen innern und äussern Bedürfnissen der unter andern Völkern lebenden Juden entsprechende Erweiterung an; hier wurde die Saat ausgestreut für die jüdische Wissenschaft, die wir später in Europa, besonders in Spanien, in herrlichster Blüthe antreffen; und hier entstanden die Geisteswerke, welche auf die spätere jüdische Geschichte den grössten Einfluss ausgeübt haben und auch für die Geschichte überhaupt nicht ohne Bedeutung gewesen sind. Babylonien ist das Land, in welchem das Judenthum einen neuen Entwickelungsgang durchgemacht und sich für sein späteres Auftreten in Europa gehörig vorbereitet hatte.

Bald nach der Zerstörung des zweiten Tempels finden wir einen hervorragenden Gesetzeslehrer, Namens R. Jehuda b. Batira [1]), in

[1]) cf. Pesachim 3b und Sanhedrin 32b.

Nisibis [1]); ebenso hatte in Nehardea, der Hauptstadt des jüdischen Babylonien [2]), ein Traditionslehrer seinen Sitz. Der berühmte palästinensische Gesetzeslehrer R. Akiba, der vor dem Bar-Kochba-Kriege Babylonien bereiste, hatte in dieser Stadt einen Schüler des R. Gamliel ha-Saken, Namens Nehemia aus Beth-Deli, gefunden und mit ihm über wichtige Gesetzeslehren sich unterredet [3]). Noch mehr aber ward nach dem letzten Kriege unter den hadrianischen Verfolgungen palästinensische Gelehrsamkeit in Babylonien verbreitet. Viele Gelehrte flüchteten sich dahin, um der über ihrem Haupte schwebenden Gefahr zu entgehen. Der ausgezeichnetste unter diesen, Chanania, der Brudersohn des R. Josua, der „keinen seinesgleichen in Palästina zurückliess", hatte in Pumbadita [4]) eine weitberühmte Schule und ging schon mit dem Plane um, Babylonien von Palästina ganz unabhängig zu machen. Obwohl er, als man ihm vorstellte, welch' ein heilloses Schisma dadurch im Judenthum entstehen würde, von seinem Vorhaben abstand, setzte er dennoch seine Lehrthätigkeit fort [5]) und bald war die Gesetzeskunde in Babylonien so einheimisch, dass die in diesem Lande herangebildeten Gelehrten auch in Palästina als hervorragende Grössen betrachtet wurden. R Nathan, der Sohn des Exilarchen, berühmt durch seine tiefe Kunde des jüdischen Rechts,

1) נציביז, Nisibis bei den römischen Schriftstellern. Diese Stadt Mesopotamiens lag am Flusse Mygdonius in einer sehr fruchtbaren Gegend (cf. Mannert, Geographie der Gr. und Röm. Th. V. 2, S. 295) und ist noch heute in ihren Ruinen unter dem Namen Nisibin im S. O. von Mardin und dem Berge Dschudi (Masius mons) zu sehen. (cf. Ritter, Erdkunde X, S. 119).

2) נהרדע (cf. Josephus, Antiqu. 18, 9 und 16). Diese befestigte Stadt lag an der Grenze zwischen Babylonien und Mesopotamien am Euphrat und dem Kanal Narraga, der später in der Chalifenperiode Isa-Kanal genannt wurde (cf. Mannert, l. c. Th. V, 2, S. 386). Der Name dieser Stadt wurde, wie dies bei vielen andern Städten dieser Länder geschah, einem ganzen zu ihr gehörigen Gebiete beigelegt. (cf. Anhang Not. A. VIII.)

3) Jebamoth 122a.

4) In dieser Stadt war eine zahlreiche, sehr alte jüdische Bevölkerung, weshalb sie auch Golah (Diaspora) κατ' ἐξοχήν genannt wurde (Rosch-ha-Schanah 23b). Sie wird beschrieben von Benjamin von Tudela (Massaot, ed. London I, 53). Sie lag an dem Euphratkanale Badita (daher der Name פום-בדיתא) unweit der Festung Firuz-Schabur. (Pirisabora bei Ammian. Marcellin. XXIV, 2, 9).

5) Berachoth 63a, Jeruschalmi, Nedarim VI, 8, Epist. Scherir l. c. p. 8.

durch die von ihm gesammelten babylonischen Halachoth (Mischnath de Rabbi Nathan) und durch andere von ihm verfasste Werke[1]; R. Chija b. Abba aus Kafri[2]), der selbst dem Patriarchen R. Juda, dem Heiligen, als ein „aus fernem Lande gekommener Mann des Rathes" erschien[3]); R. Joseph ha-Babli[4]) und andere klangvolle Namen sind die Zeugen von dem zur damaligen Zeit herrschenden regen geistigen Streben in Babylonien. Aber noch immer hatte die Lehre nicht ihren ständigen Wohnsitz in diesem Lande aufgeschlagen, und der Umstand, dass die letztgenannten babylonischen Geistesheroen nicht in ihrer Heimath verblieben, sondern das heilige Land zum Schauplatze ihrer ruhmreichen Thätigkeit machten, beweist hinlänglich, dass zur selbigen Zeit zur selbstständigen Entwicklung des Judenthums in Babylonien noch manche Bedingungen fehlten. Erst für die folgende Generation wurde durch gewisse Ereignisse eine Situation herbeigeführt, die der Unabhängigkeit Babyloniens nicht nur kein Hinderniss in den Weg legte, sondern sie noch begünstigte und förderte. Dieser für das Aufblühen eines neuen Geisteslebens in Babylonien so besonders geeigneten Zeit sandte auch die Vorsehung einen Mann, welcher der grossen von jener gestellten Aufgabe vollkommen gewachsen war.

1) Horajoth, Ende; Baba kama 53a und Parallelstellen; Ep. Scher. l. c.

2) כפרי. Okbara, eine Stadt am Tigris, ungefähr 15 Stunden Wegs aufwärts von Bagdad entfernt (cf. Ritter, Erdkunde X, S. 208). In dieser Stadt war der Sitz des Exilarchen und seines Gerichtshofes, (cf. Kiduschin 44b הא מר עוקבא ובי דיניה בכפרי). Daher wird auch die Anlage dieser Stadt dem Könige Joachin, als dem Stammvater der Exilarchen zugeschrieben (cf. Ritter l. c. X, S. 256).

3) Menachoth 88b.

4) cf. Heilprin, Seder ha-Doroth Art. איסי בן עקיבא.

I.

Die Stürme der von Rom über Israel verhängten Verfolgungen hatten bereits ausgetobt, ein milder Frühlingshauch durchzog das heilige Land; Rabbi Juda, der Heilige, der „Fürst" der Juden, erfreute sich der Freundschaft des edlen römischen Kaisers Marc Aurel [1]) und der Kern des so lange gehetzten jüdischen Volkes konnte wieder in Ruhe und Frieden seine stille Thätigkeit im Lehrhause aufnehmen. In dieser für Palästina nach langen Leiden eingetretenen glücklichen Zeit wurde im östlichen Nachbarlande der grosse Mann geboren, der, durch Tugend- und Geistesgrösse unter seinen Zeitgenossen hervorragend, von seinen Glaubensgenossen als Lehrer verehrt und als Weiser allgemein geschätzt und geachtet, eine Wirksamkeit entfaltete, die als einer der Hauptfactoren zu betrachten ist, welche den Strom der jüdischen Geschichte in ein neues Bett leiteten und die Länder am Euphrat und Tigris zu Hauptsitzen der jüdischen Gelehrsamkeit erhoben. Dieser Mann war Mar Samuel Arioch [2]).

[1]) Diese Thatsache hat Rapoport in 3 Abhandlungen unumstösslich bewiesen und in denselben zugleich das Zeitalter R. Juda's genau fixirt. Was die von diesem genialen Forscher nicht beseitigten Einwände betrifft, so glaube ich deren Nichtigkeit im Anhang Not. A. hinlänglich nachgewiesen zu haben.

[2]) Ueber das dem Samuel beigelegte Epitheton Arioch (אריוך cf. Sabbath 53a, Kiduschin 39a, Menachoth 38b, Cholin 76b) haben in neuerer Zeit Rapoport und Fürst Erklärungen gegeben. Ersterer (Erech Millin, p. 196) hält dies für den Namen des ersten Sassanidenkönigs Artaxerxes, der ebenso wie der Name seines Sohnes שבור auch Samuel beigelegt wurde. Hiegegen ist einzuwenden: 1. Die Rabbinen nennen den Sassaniden Artaxerxes I. Ardschir, nicht Arioch, indem sie das von ihm aus den Trümmern erhobene Seleucia בי ארדשיר nennen (cf. Gittin 6a, Joma 18b, Jebamoth 37b und Erech Millin, p. 195). 2. Müsste neben אריוך das Attribut מלכא gesetzt werden, da dies bei Samuels Beinamen שבור nie fehlt

Samuel wurde um 165 n. ü. Z. in der Euphratstadt Nehardea geboren [1]. Wie bei so vielen grossen Männern wird auch bei Samuel schon dessen erster Eintritt in die Welt durch die Sage verherrlicht. Sei Vater Abba b. Abba sei nach Palästina gereist, dort wäre ihm von einer der Vögelsprache kundigen Matrone die Geburt eines ausgezeichneten Sohnes vorher verkündet worden, eiligst habe er darauf Palästina verlassen und durch ein Wunder noch in derselben Nacht seine Heimath erreicht [2]. Nach einem andern glaubhaftern Berichte wurde die Geburt Samuels, dessen Vater Abba b. Abba durch R. Juda b. Batira aus Nesibin vorher verkündet. Abba b. Abba war ein Seidenhändler und erhielt von R. Juda b. Batira eine Bestellung auf ein seidenes Kleid, die er auch nach kurzer Zeit besorgte. R. Juda schien sich aber unterdess eines Andern besonnen zu haben, und wollte die Waare nicht kaufen. „Warum will mein Rabbi die Seide nicht?" fragte Abba. „Es war ja blos ein Wort, das den Kauf noch nicht abschliesst" erwiederte der Rabbi. Darauf sagte Abba: „Soll das Wort eines Weisen nicht mehr Garantie bieten, als dessen Geld?" — „Du hast Recht" entgegnete R. Juda. „Weil Du nun so viel auf ein Wort hältst, so wirst Du das Glück haben, einen Sohn zu bekommen, der dem Propheten Samuel gleichen wird, dessen Worte ganz Israel als wahr anerkannte." Bald darauf wurde

(cf. Pesachim 54a, Baba kama 96b). Fürst (Literaturblatt des Orient 1847) erklärt Arioch durch „der Arier oder Anhänger der Neuperser;" aber auch dies ist dem rabbinischen Sprachgebrauch entgegen, da sie die Neuperser mit חברי (Guebere) benennen. Es ist daher die Erklärung der alten Commentatoren vorzuziehen, welche Arioch von ארי (Löwe) ableiten. Die berühmten Gesetzeslehrer führen öfters den Ehrennamen ארי (cf. Sabbat 111b, Kiduschin 48b, Baba kama 117a); wir können daher Arioch, wie Jo. Simonis (Onom., p. 567), mit Leo magnus übersetzen.

1) Sabbat 108a wird erzählt, dass Samuel den 189 aus Palästina angekommenen Rab von einer Krankheit geheilt hat. Aus dieser Stelle geht hervor, dass Samuel damals schon verheirathet war, was in Babylonien ein Alter von 18—20 Jahren voraussetzt (cf. Rapoport E. M. l. c. p. 226). Er kann aber auch damals nicht viel älter gewesen sein, da er erst 257 gestorben ist und ein ungewöhnlich hohes Alter von den Quellen nicht mit Stillschweigen übergangen worden wäre. (cf. Anhang, Note A. III und VII.)

2) Rab Haï Gaon in שערי תשובה No. 18, Halachot Gedoloth H. Gittin und Tosephot Kiduschin 73a.

Abba ein Sohn geboren, den er Samuel nannte [1]). Dieser Abba, der später nur mit dem Namen Abuh di-Schemuel (der Vater des Samuel) genannt wird [2]), stammte aus einem vornehmen aharonidischen Geschlechte [3]) und war sowohl wegen seiner Gelehrsamkeit als auch wegen seiner Tugendhaftigkeit und seines heiligen Lebenswandels so gepriesen. dass von ihm berichtet wird, er habe mit überirdischen Wesen verkehrt und in der wegen ihres hohen Alters besonders geheiligten Synagoge zu Schafjathib sogar eine göttliche Stimme vernommen [4]). Ausser Samuel hatte er noch einen jüngeren Sohn, Namens Pinchas, und mehrere Töchter [5]).

Wenn schon Abba, wie ausdrücklich von ihm gerühmt wird, die Erziehung aller seiner Kinder mit grosser Umsicht besorgte [6]), so hat er sich besonders bestrebt, seinem Sohne Samuel, der schon in zartem Alter grossartige Anlagen und Fähigkeiten zu erkennen gab, eine treffliche Erziehung angedeihen und seinem regen Geiste die rechte Nahrung geben zu lassen [7]). Ausserdem aber war die Jugendzeit Samuels noch von andern für seinen Bildungsgang besonders günstigen Umständen begleitet, die nicht wenig dazu beitrugen, dass sich der herrliche Keim zur schönsten Blüthe entwickelte. Seit der hadrianischen Verfolgung (135—138) ist vielfach palästinensische Gelehrsamkeit nach Babylonien verflanzt worden. Nehardea, das an der Grenze zwischen dem parthischen und römischen Reiche lag und daher die flüchtigen Palästinenser zumeist aufgenommen hatte [8]), war

[1]) Midrasch Schemuel Rabtha, Cap. X.

[2]) cf. Zakkuto, Jochasin s. v. und die andern Chronographen.

[3]) Megilla 22a; cf. auch Jerusch. Ketuboth II, 6.

[4]) Megillah 29a; Aboda sara 20b. Cf. ausserdem Beza 16b, Berachoth 18b, Kethuboth 51b, Baba mezia 30b und 90a, Baba batra 90b. Die Synagoge zu Schafjathib soll von dem Könige Joachin und den andern Exulanten aus dem Material des zerstörten Tempels aufgeführt worden sein. Daher der Name der Stadt שף יתיב, wie Scherira (Epist. p. 15) erklärt: כלומר שנסע מקדש וישב כאן (das Heiligthum hat sich wegbewegt und da niedergelassen.) Cf. Aboda sara 43 b, Rosch ha-Schanah 24 b und Aruch Art. שף. Die Stadt lag im Gebiete von Nehardea (cf. Benjamin von Tudela l. c. I, 69).

[5]) Bechoroth 39a, Nedarim 40a, Sanhedrin 28b, Moed katon 18a.

[6]) Sabbath 65a.

[7]) Jeruschalmi Kethuboth V, 6; ibid. Pea, Ende; Babli Cholin 107b.

[8]) cf. oben Anm. 7. Im Talmud (Erubin 45a) heisst Nehardea ausdrücklich עיר הסמוכה לספר; cf, Ritter, Erdkunde X, S, 146 f.

zu jener Zeit der Sammelplatz vieler Gelehrten geworden, und so wuchs Samuel heran, umgeben und belehrt von grossen Männern, unter der Leitung eines kenntnissreichen und umsichtigen Vaters. Ausser den Lehrern, deren Namen nicht bekannt sind, und ausser seinem Vater, der auch zugleich sein Lehrer war[1]), wurde er noch von dem Gelehrten Levi b. Sisi, den wir später in Palästina unter dem vorzüglichen Jüngerkreise R. Jehuda ha-Nasis finden[2]), in der Traditionslehre unterwiesen, und dieser hatte auf die Ausbildung Samuels in der Gesetzeslehre nächst dessen Vater den grössten Einfluss geübt, wiewohl Samuel vermöge seiner ausgezeichneten Geistesanlagen so rasche Fortschritte machte, dass er später seinem Lehrer als ebenbürtiger Genosse zur Seite stand[3]).

Den Jugendunterricht ertheilte man zur damaligen Zeit gewöhnlich in der Bibel, die man mit der rabbinischen Erläuterung den Kindern vortrug[4]) und in Mischna oder Halachoth, den Lehren der Tradition, deren es vor der endgültigen Mischna-Redaction R. Juda-

[1]) Ueber die Lehrer Sam. cf. Anhang, Note C.

[2]) Synhedrin 17b, למידין לפני חכמים לוי מרבי.

[3]) Dass Levi vor dem Tode R. Juda's in Babylonien war, hat A. Krochmahl (Chaluz I, p. 69) aus Kiduschin 72a bewiesen, wo sich R. Juda bei Levi nach den Persern und Guebern (חברים) erkundigt. Rapoport (Kerem Chemed VII, p. 279) Jost und Graetz (Geschichte der Juden) halten den daselbst vorkommenden Rabbi für Rabbi Juda II. Dies ist aber unrichtig, denn 1. wird R. Juda II nur in Jeruschalmi und sehr selten in der Mischna schlechtweg Rabbi genannt, nie aber im Babli und 2. ist es aus dem Zusammenhange mit der folgenden Stelle klar, dass wir es mit R. Juda I. zu thun haben (cf. das.). Es ist aber keineswegs nöthig anzunehmen, dass dies Gespräch erst nach dem Siege der Neuperser, 226, stattgefunden, da die חברים auch bevor Ardeschir mit deren Hilfe die Arsaciden gestürzt, als ein mächtiger Volksstamm bekannt waren. Es darf uns aber nicht Wunder nehmen, dass sich der Patriarch um die חברים kümmert, selbst da noch nicht das Schicksal seiner Glaubensgenossen in ihren Händen lag, da wir bei vielen palästinenschen Lehrern ein Interesse für fremde namentlich persische Sitten und Gebräuche wahrnehmen (cf. die lobende Aeusserung R. Gamliel's (Berachot 8b) über die Perser mit Ammion. Marcell. XXIII, 6, 79). Auch Pesachim 107a wird erzählt, dass Levy von Babylonien an R. ein Geschenk schickt, ein unwiderleglicher Beweis, dass er noch beim Leben R's in Babylonien war.

[4]) cf. Anhang, Note B.

ha-Nasis mehrere Sammlungen gab [1]); in reiferem Alter wurde die Jugend zum Talmud der diskussiven Begründung und Erklärung der Halachoth, geführt [2]), und R. Chija aus Kafri hatte durch thatkräftige Förderung des Jugendunterrichtes in diesen Disciplinen sich grosse Verdienste erworben [3]). Der Unterricht, der Samuel zu Theil wurde, beschränkte sich jedoch nicht ausschliesslich auf diese dem Gebiete der Theologie angehörenden Lehrgegenstände; es geschah vielmehr für seine Bildung und wissenschaftliche Unterweisung mehr, als man es in dem Lande und in der Zeit, in welche seine ersten Lebensjahre fielen, hätte erwarten sollen. Samuel muss, wie sein späteres Leben beweist, schon in seiner frühesten Jugend einen vielseitigen Unterricht genossen und so die nöthigen Vorkenntnisse zu seinen späteren wissenschaftlichen Studien erworben haben.

Während jener Zeit ward in Palästina an einem Werke gearbeitet, das eine neue Epoche in der jüdischen Geschichte herbeiführte und auch Samuel die Richtung seiner Thätigkeit vorzeichnete. Der Patriarch R. Juda, der Heilige, hatte das Gesetzesstudium in Verfall gerathen und die Zahl der Gelehrten in Palästina immer mehr abnehmen sehen; er hatte bemerkt, dass das Judenthum bereits in Babylonien seinen Schwerpunkt habe, und wollte deshalb dafür Sorge tragen, dass die jüdische Lehre auch im Auslande ihren Sitz aufschlagen und von Palästina unabhängig überall gefördert werden könnte, ohne der Gefahr ausgesetzt zu sein, durch ihre Entfernung vom Ursprunge von ihrer Reinheit immer mehr zu verlieren und zuletzt durch die Meinungsverschiedenheit ihrer Träger in viele weit auseinandergehende Theorien zersplittert zu werden. Er hatte es daher unternommen, alle traditionellen Lehren sowohl als auch alle Verordnungen und Institutionen der vorhergehenden Gesetzeslehrer in eine systematisch geordnete Sammlung zu bringen, welche dann als die allgemein anzuerkennende Grundlage erklärt werden solle, auf der von nun an die weitere Fortbildung der Lehre zu erfolgen

1) משנה, bei den Kirchenvätern δευτέρωσις (cf. Epiphanius, Haereses I, 2, 9). Es gab vor R. Juda משנת דרבי נתן, משנת דר"ע und andere.

2) cf. Epist. Scher. l. c. p. 9, אפילו ראשוני ראשונים הוה אית להון תלמוד. Schon in den ältesten Zeiten hatte man Talmud. Ueber den Jugendunterricht bei den Juden in der damaligen Zeit cf. Kiduschin 30a und Mischna Aboth V, 23.

3) Kethuboth 103b, Baba mezia 85b.

habe [1]). Während bisher jeder Gesetzeslehrer seine eigene, aus überlieferten und selbst gefolgerten Lehren bestehende Mischna in einer beliebigen Ausdrucksweise lehrte, soll von nun an in allen Lehrhäusern eine Mischna, die des R. Juda vorgetragen, und die Lehrer als Emoraïm, d. h. Verdolmetscher und Erklärer der von den Tannaïm (Traditionslehrern) überlieferten Lehrsätze, betrachtet werden [2]).

Dieses Werk hatte R. Juda mit der Zustimmung und Unterstützung sämmtlicher gleichzeitiger Gesetzeslehrer zu Stande gebracht; denn von allen Seiten waren Jünger nach dem Lehrhause R. Juda's zu Sephoris geströmt [3]), und auch die grössten Lehrer Babyloniens waren nach Palästina gewandert und hatten an der Vollendung dieses grossen Werkes theilgenommen [4]). Vor Allen sehen wir den grossen R. Chija aus Kafri nach dem heiligen Lande ziehen, der als vorzüglichster Jüngergenosse R. Juda's nicht nur bei der Mischna-Redaction mitthätig war, sondern auch die von dem Patriarchen sanctionirten erklärenden und erläuternden Zusätze zu dem Mischna-Texte (Tosifta's) verfasste [5]).

Diesem R. Chija war auch sein junger Neffe Abba Aricha gefolgt [6]) und von ihm zum zukünftigen Lehrer Babyloniens heran-

[1]) cf. Rapoport, Erech Millin, p. 217 f.

[2]) cf. Epist. Scher. l. c. p. 4 Maimonides, Praefatio ad Seraïm. Ueber Emora (אמורא) cf. Rapoport l. c. p. 115 ff. und Fürst, Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien I, p. 278 ff., wo die verschiedenen Erklärungen über dies Wort zusammengetragen sind.

[3]) ציפורין, Safurin. Ritter. Erdkunde X, 317. Dort hatte R. Juda um 175 seinen Wohnsitz aufgeschlagen und 17 Jahre dort gelebt (Jerusch. Kilaïm IX, 4). Ueber die Lage dieser Stadt cf. Schwarz, das heilige Land S. 45; Ritter Erdkunde X, 389.

[4]) Es waren zu dieser Zeit so viele Babylonier in Sephoris, dass sie sich eine besondere Synagoge bauten, die den Namen כנישתא דבבלאי, Synagoge der Babylonier, führte. cf. Frankel, Introductio in Talmud Hierosolymitanum p. 4a

[5]) cf. Epist. Scher. l. c. p. 6. R. Jacob Chagis, Vorrede zu seinem Mischna-Commentar und R. Joseph Kolon, Kelale Gemara, letztere beide cit. in der Einleitung in den Talmud.

[6]) Pesachim 4a, Syhedrin 5a Dieser Abba war wahrscheinlich aus Kafri, wo auch sein Vater Aïbo wohnte, (cf. l. c.), und ward wegen seiner hohen Statur אריכא = הארוך genannt, wodurch er von vielen Andern gleichen Namens, von denen sogar Einer (Abba b. Chana) ebenfalls aus Kafri war, unterschieden wurde (Nidda 24b). Nach Fürst (L. B. d. Or

gebildet worden. In der Schule R. Juda's finden wir auch Levi b. Sisi, den Lehrer Samuels, der, ebenso wie R. Oschija, Bar Kappara und Andere, Traditionslehren sammelte, die in der Mischna keine Aufnahme gefunden, und deswegen Baraïtha's genannt wurden[1]), welchen Namen man überhaupt ausser der Mischna R. Juda's allen von Gesetzeslehrern verfassten Werken beilegte, um damit zu bezeichnen, dass diesen keine solche Autorität, wie der Mischna, eingeräumt werden dürfe[2]).

Diesem Zuge der Auswanderer nach Palästina schlossen sich auch Abba b. Abba und sein Sohn Samuel an[3]). Letzterer ward, sowie seine andern Genossen jungen Alters, nicht unmittelbarer Schüler R. Juda's, sondern sass zu Füssen älterer ausgezeichneter Schüler des Patriarchen. Ausser seinem ehemaligen Lehrer Levi genoss er noch des Unterrichtes von R. Chanina b. Chama, der später von R. Juda zu seinem Nachfolger als Schuloberhaupt ernannt wurde[4]). Bei diesem letzteren, der zu seiner Zeit als Arzt berühmt war, lernte auch Samuel die Arzneikunde, und, wie es scheint, hatte er bei dem Eifer, mit dem er sich auf diese Wissenschaft legte, schon nach einigen Jahren seinen Meistern übertroffen und sich als Chakim grossen Ruhm erworben[5]).

Indem er, der Ansicht seines Lehrers folgend, die Quelle aller Krankheiten in dem schädlichen Einflusse der Luft auf den menschlichen Organismus suchte und der damals allgemein selbst in intelligenten Kreisen herrschenden Meinung, dass in der nachtheiligen Einwirkung des „bösen Blickes“ der Entstehungsgrund der meisten Krankheiten liege, aufs Entschiedenste entgegentrat[6]), wusste er auch

1847. No. 2) soll er aus Areka, einer Stadt in Susiana, sein. Demnach müsste auch Levi aus Areka gewesen sein, da man von ihm sagt: (Sabbat 59a) אתא גברא רבא אריכא. Allein die Richtigkeit dieser Erklärung ist unwahrscheinlich. (cf. Genesis Rabba cap. 97, רבי יוסי הארוך.)

1) Kethuboth 53b und Raschi das. Jerusch. Horajoth III, 8 u. a. Stellen.

2) R. Samuel ha-Nagid, Einleitung in den Talmud, s. v. ברייתא.

3) Jerusch. Baba mezia IV,1 ibid Pesachim V,2 und Note C. IV.

4) Kethuboth 103b, Anhang, Note C. III.

5) Baba mezia 86a, Sabbat 129a. חכים wurden wahrscheinlich schon damals die Aerzte im Morgenlande genannt. cf. Rapoport, Bikkure ha-Ittim VIII, p. 15

6) Baba mezia 107b, Jerusch. Sabbath XIV, 3, Leviticus rabba cap. 16; cf. Plinius, Hist. Nat. VII, 2.

die Mittel ausfindig zu machen, durch welche man dem eingetretenen Uebel entgegenwirken könne und er rühmte sich, bei weitem die meisten Krankheitsfälle heilen zu können [1]). Es werden auch in der That viele Aussprüche von ihm in den beiden Talmuden mitgetheilt, die auf seine ausgebreitete Kenntniss in der Arzneikunde schliessen lassen [2]). Besonders ausgezeichnet hat er sich in der Augenheilkunde, in der er schon früh seine Meisterschaft dadurch bewährte, dass er eine langwierige Augenkrankheit des Patriarchen geheilt und dabei eine besondere Geschicklichkeit bewiesen hat [3]). Eine von ihm erfundene Augensalbe war unter dem Namen Kollyrin de-Mar Samuel [4]) weit und breit bekannt und gesucht, wiewohl er selbst lehrte, dass des Morgens die Augen mit kaltem Wasser zu waschen und des Abends Hände und Füsse in warmem Wasser zu baden besser sei, als alle Augensalben der Welt [5]). Viele von ihm ausgesprochene diätetische Regeln und Verwahrungsmittel vor allerlei Krankheiten sind noch heute schätzenswerth und zeigen zur Genüge, dass sein Wissen in der Medicin ein gründliches und methodisches war [6]). Gleich seinem Lehrer R. Chanina pflegte er öfters anstatt der Unterschrift seines Namens einen Palmzweig zu zeichnen [7]), welches Zeichens sie als Aerzte wahrscheinlich deswegen sich bedienten, weil der Dattelsaft in jener Zeit im Orient als Universalmittel galt und auch von Samuel bei mehreren Krankheiten als Heilmittel gebraucht wurde [8]).

Obgleich Samuel die Arzneikunde und andere mit derselben in Verbindung stehende Wissenschaften eifrigst pflegte, so war er dennoch

1) Baba mezia 113b.

2) Eine Auswahl dieser Aussprüche hat Rapoport in Bikkure ha-Ittim. Jahrg. VIII, p. 15 ff. geliefert.

3) Baba mezia 85b; cf. Anhang, Note C, IV.

4) קלורין דמר שמואל. קלורין = *κολλύριον*.

5) Sabbath 78a, 108b und 151b.

6) Sabbath 41a, 78a, 108b, 129a, 133b, 147b, 151b, 152b. Joma 83b. Kethuboth 110b. Nedarim 41a, 54b, 81b. Aboda sara 28b, 30a ff. Nidda 13a, 17a und 81b.
Uebertalmudische Medizin, vergl. die in Fürst's Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien I, S. 51, Anmerk. 58 angeführten Werke und ausserdem biblisch-talmudische Medicin von R. J. Wunderbar, Riga und Leipzig, und Cohn, de medicina talmudica und Brecher, Magie und magische Heilarten im Talmud.

7) Gittin 87b. Jerusch. das. IX, 14. Baba batra 161b.

8) Rapoport l. c. p. 17.

selbst in der Gesetzeskunde nicht hinter seinen Kollegen zurückgeblieben. Er lag seinen Studien mit solchem Eifer und Fleisse ob, dass er, ungeachtet seiner anderweitigen wissenschaftlichen Beschäftigungen, dennoch bald zu den Gesetzeslehrern ersten Ranges gezählt wurde. Nach einem Berichte soll gar der Patriarch R. Juda schon damals sich bestrebt haben, ihm die Ordination zu ertheilen, aber durch Umstände daran verhindert, von Samuel selbst bewogen worden sein, sich nicht mehr um diese Angelegenheit zu bemühen, da es im Buche Adam's geschrieben stehe: Samuel soll nur Chakim aber nicht Rabbi genannt werden [1]). Wegen seines ausserordentlichen Fleisses und unermüdlichen Eifers in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen wurde ihm der Zuname Schoked (der Wachende, d. h. der Fleissige) beigelegt [2]).

Nachdem Samuel sich einen reichen Wissensschatz erworben und die neugeschaffenen Werke der palästinensischen Gelehrten zu seines Geistes Eigenthum gemacht hatte, verliess er, wahrscheinlich zu gleicher Zeit mit seinem Vater, das heilige Land und eilte seiner Heimath zu, um da seine Wirksamkeit zu beginnen.

1) Baba mezia 86a. Der Sinn der Worte Samuels ist: Es ist schon längst von der Vorsehung so bestimmt worden, dass ich nicht Rabbi genannt werden soll. Es wird hierbei auf eine Agada (Aboda sara 5a) angespielt, nach welcher Gott dem Adam alle Geschlechter sammt ihren Weisen, Lehrern und Leitern voraus gezeigt hätte.

2) Jerusch. Kethuboth IV, 2. In Babli (ibid. 43b.) heisst er שקיד ebenso in der Mischna (Aboth II, 20) הוישקוד ללמוד תורה und es ist nicht nöthig, wie Frankel (Introd. in Hieros. p. 124b) meint, שוקד zu emendiren. A. Krochmal (l. c. p. 76) und Jost (l. c.) übersetzen שוקד mit Astronom; allein aus vielen Stellen des Jerusch. ist ersichtlich, dass שוקד gleichbedeutend ist mit dem in Mischna Sota IX, 15, erwähnten השקדנים (cf: die Commentare das.). Vergl. z. B. Jerusch. Nedarim VIII, 3, משמת בן עזאי בטלי השקדנים לא עמד שוקד עד שעמד ירמיה woraus unzweideutig hervorgeht, dass שוקד der Fleissige bedeutet. (cf. Aruch.)

II.

Während in Palästina die gedrückte Lage der Juden, die oft kaum den nothdürftigen Lebensunterhalt den ungünstigen Verhältnissen abringen konnten, den Weisenjüngern die Pflicht auflegte, erst in vorgerücktem Alter nach vollständiger Beendigung ihrer Studien ein Ehebündniss zu schliessen, um nicht durch quälende Nahrungssorgen in ihrer Geistesthätigkeit gehemmt zu werden, war es bei den in Reichthum und Wohlstand lebenden babylonischen Juden allgemeine Sitte, schon vor dem zwanzigsten Lebensjahre in den Ehestand zu treten [1]), und es war der Fall nicht ungewöhnlich, dass ein dem Gesetzesstudium obliegender Babylonier als Gatte und Familienvater seine Heimath verliess und nach Palästina wanderte, um dort sein Studium zu vollenden [2]). Auch Samuel wurde bald nach seiner Rückkehr aus Palästina eine treue Lebensgefährtin zur Seite gestellt [3]), aber er war nicht Willens, diese zu verlassen und in die Ferne zu ziehen, sondern er beabsichtigte, in seiner Heimath seine wissenschaftlichen Studien fortzusetzen. Neben der Uebung der Arznei- und Gesetzeskunde legte er sich noch hauptsächlich auf die Astronomie, jene Wissenschaft, welche den anregendsten Eindruck des Erhabenen auf die menschliche Einbildungskraft hervorzubringen im Stande ist und den Staubgeborenen zur Bewunderung der Grösse und Allmacht des Weltenschöpfers hinreisst.

Babylonien war schon in uralter Zeit die Heimath der Sternenkunde gewesen. Kein anderes Land hatte, wie dieses, dem beobachtenden Forscher einen weiten ungehemmten Blick über ausgedehnte Ebnen und in einen klaren von keiner Wolke getrübten Himmel gestattet und die Pflege dieser Wissenschaft so ausserordentlich be-

[1]) Rapoport, Erech Millin, p. 226.
[2]) Gittin 6b und viele andere Stellen.
[3]) Oben Anm. 17.

günstigt. Die Bewohner dieser Gegenden haben auch wirklich mehr als andere Völker mit astronomischen Beobachtungen sich beschäftigt und wegen ihrer Kenntnisse auf diesem Gebiete in hohem Ansehen gestanden. Von der Stadt Nehardea, dem Wohnorte Samuels, wird uns von Plinius besonders berichtet, dass sie der Sitz der Hipparener, einer berühmten Secte der chaldäischen Weisen, gewesen sei [1]). In diesen Regionen mögen auch die Juden sich mit der astronomischen Wissenschaft befreundet und vielfache Kenntnisse in derselben erworben haben, die besonders bei dem Patriarchenhause in Palästina, das aus diesem Lande stammte, sehr bedeutend erscheinen [2]), und hier pflegte auch Samuel mit gewohntem Eifer diese erhabene Wissenschaft.

Während aber bei den Chaldäern, wie überhaupt bei den meisten Völkern im Alterthume, die Sternkunde mit der Astrologie, jener trügerischen Wissenschaft, die aus der Stellung der Gestirne das Schicksal des Menschen vorhersagen zu können vorgibt, enge verknüpft war, ja durch diese letztere erst ihre eigentliche Bedeutung erhalten hatte, wurde ihr bei den Juden eine viel höhere Weihe gegeben. Das Studium dieser Wissenschaft wurde für eine religiöse Pflicht erklärt, weil sie zur Erkenntniss der göttlichen Allmacht und Allweisheit führt. Bar Kappara, einer der vorzüglichsten Schüler R. Juda ha-Nasi's, lehrte: Wer den Lauf der Gestirne zu berechnen weiss und dies zu üben unterlässt, auf den ist der Ausspruch des Propheten zu beziehen: „Die Werke Gottes schauen sie nicht und seiner Allmacht Schöpfungen betrachten sie nicht (Jesajas V, 12 [3]). In demselben Geiste lehrten auch andere Gesetzeslehrer, dass es verdienstlich sei, astronomische Beobachtungen anzustellen [4]). Die Worte dieser Lehrer beherzigend, beschäftigte sich auch Samuel hauptsächlich nur um des erhabenen Zweckes willen mit der Sternkunde und pflegte nur die wissenschaftliche Seite derselben. Er verkehrte wohl, um sein Wissen zn vermehren, mit heidnischen Astrologen, hatte sogar

[1]) Plinius, Historia naturalis 6, 30: Sunt etiamnum in Mesopatamia oppidum Hipparenum Chaldeorum doctrina clarum e. c. Dies Hipparenum identificirt Mannert (Geographie der Griechen und Römer V, 2. S. 286) mit Recht mit Nehardea.

[2]) cf. Rosch ha-Schanah 25a.

[3]) Sabbath 75a.

[4]) R. Johanan (l. c.) und Rab (Jerusch. das.)

einen Astrologen, Namens Ablat, zum vertrauten Freunde [1]); äusserte sich jedoch tadelnd über diejenigen seiner Glaubensgenossen, welche sich auf die Afterwissenschaft der Sterndeuterei legten, indem er sprach: Bei den Astrologen, die stets nach dem Himmel schauen, wird man keine Gesetzeskunde finden [2]). Er widersprach auch entschieden der Ansicht der Sterndeuter, dass die Geschicke aller Menschen durch die Stellung der Gestirne unabänderlich bestimmt seien; er lehrte im Gegentheil, dass es in der Macht des Menschen stehe, sich dem über ihn verhängten Unglück, das die Astrologen aus den Constellationen herauslesen zu können vorgaben, durch gute und gottgefällige Thaten zu entziehen und suchte auch seinen Freund Ablat durch vorgeführte Thatsachen von dieser seiner jüdischen Anschauung zu überzeugen [3]).

Wie hoch Samuels Kenntniss in der astronomischen Wissenschaft anzuschlagen ist, lässt sich nicht genau bestimmen, da ausser den zahlreichen Lehren und Aussprüchen in den beiden Talmuden, von denen aber nur wenige in das Gebiet der Sternkunde einschlagen keine schriftlichen Werke von ihm auf uns gekommen sind; ja es hat sich nicht einmal eine zuverlässige Kunde erhalten, dass er auf astronomischem Gebiete literarisch thätig war. Es werden ihm zwar zwei Werke zugeschrieben, aber bei der Baraïlha de-Samuel, in welche uns seit vor mehreren Jahren der Einblick ermöglicht wurde [4]), hat

[1]) Sabbath 129a, Abodah sara 30a. cf. Rapoport, Erech Millin p. 3. Dieser Ablat verkehrte auch mit Levi, dem Lehrer Samuels, cf. Jerusch Sabbath III, 4.

[2]) Deuteron. rabbah VIII, anspielend auf den Vers: (Deuteron 30, 12. „Sie ist nicht im Himmel.“ Vergl. hierüber R. Lewa aus Prag im Nethiboth Olam, נתיב התורה cap. XIV.

[3]) Sabbath 156b. Schon ein älterer babylonischer Lehrer, der bereits (Seite 8) erwähnte R. Joseph ha-Babli hatte gelehrt, dass in den Worten der Schrift: (Deuteron. 18, 13) Du sollst aufrichtig wandeln mit dem Ewigen, deinem Gotte, das Verbot enthalten sei, sich von den Chaldäern nie Zukunft wahrsagen zu lassen, da dies von Mangel an Gottvertrauen zeugt. (Pesachim 113b.)

[4]) Die von mittelalterlichen Autoren öfters angeführte ברייתא דשמואל (bei Nachmanides zu Hiob 26, 13 Baraïtha schel Sod ha-Ibbur genannt), von der neun Abschnitte unter dem Titel ברייתא דשמואל הקטן zu Salonichi 1861 in Druck erschienen sind, spricht vom Jahre 4536 mundi (776 n. ü. Z.) und ist um diese Zeit verfasst worden. cf. Zunz in Steinschneiders hebräische Bibliographie V, S. 15.

es sich herausgestellt, dass sie viel späteren Ursprungs ist, und es lässt sich mit Bestimmtheit annehmen, dass wir es bei dem andern Samuels Namen tragenden Werke ebenfalls mit einer Pseudepigraphie zu thun haben [1]).

Dass er aber in der Kenntniss der Weltkörper und ihrer Bewegungen sich besonders ausgezeichnet hatte, geht aus folgenden von ihm gesprochenen Worten hervor: „Die Himmelsbahnen sind mir so bekannt, wie die Strassen Nehardea's; dennoch aber vermag ich nicht die Natur der Kometen und ihre Bewegungen zu ergründen; nur so viel ist bei mir gewiss, dass ein Komet nie den Orion überschreitet, denn geschähe dies, so würde die Welt zerstört werden. Wenn wir auch manchmal sehen, dass einer ihn überschreitet, so ist dies nur eine optische Täuschung, indem uns das von dem Kometen ausströmende Licht als der Stern selber erscheint [2]).“ Noch manche andere Lehren und Aussprüche von ihm zeugen dafür, dass er mit wissenschaftlichem Geiste die Phänomene des Himmels zu erklären suchte [3]), und es ergiebt sich hieraus mit Gewissheit, dass er in der Astronomie mit seiner Zeit gleichen Schritt hielt oder gar derselben voraus war.

Besonders verdient hatte sich Samuel dadurch gemacht, dass er denjenigen Zweig der praktischen Astronomie, welcher die Kalenderkunde ausmacht, besonders pflegte und die Kenntniss desselben in Babylonien verbreitete. Dieser für das religiöse wie für das bürgerliche Leben so wichtige Wissenszweig konnte zwar damals nur in Palästina, wo allein die Bestimmung der Monatsanfänge und Einsetzung der Schaltjahre zulässig war [4]), praktische Anwendung finden;

1) Es soll noch von Samuel verfasst worden sein. Seder ha-Tekuphoth, befindet sich handschriftlich im Vatican (Cod. 387 no. 17); cf. Zunz, gottesdienstliche Vorträge S. 93 und Bartolocci, Bibliotheca rabbinica IV p. 388.

2) Berachoth 58b. אמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא לבר מכוכבא דשביט, דלא ידענא מאי ניהו; וגמירי דלא עבר כסלא, דאי עבר כסלא חרב עלמא. והא קא חזינן דעבר? זיויה הוא דעבר ומתחזי כדעבר איהו.

3) cf. Synhedrin 12b, Erubin 56a, Berachoth 58b ff und Sabbath 129b.

4) Sanhedrin 11b, Jerusch. Nedarim VII, 8. Nur im Nothfalle durften auch im Auslande von hierzu Befähigten Kalenderbestimmungen getroffen werden. Das Verfahren Chanania's, des Neffen R. Josua's, der in Babylonien Monatsanfänge und Schaltjahre bestimmte, wurde auch von allen Seiten strenge gerügt. (S. oben Anmerk. 10.)

wurde aber dennoch bald durch die Anregung Samuels auch bei den babylonischen Gesetzeslehrern Gegenstand eifrigen Studiums.

Die Bestimmung des Monatsanfangs (Rosch Chodesch), von welchem auch die Festtage abhängig waren, erfolgte zu jener Zeit da noch das Sanhedrin, mit dem Patriarchen an der Spitze, in Palästina seinen Sitz hatte, immer an dem Tage, an welchem der neue Mond als schmale Sichel am Himmel zum ersten Mal nach dem Neumonde sichtbar wurde. Dies letztere musste durch Zeugen vor dem Patriarchen und seinem Collegium angezeigt werden, welche einerseits um die Zeugenaussagen prüfen zu können, anderseits um auch dann, wenn der Mond nicht zur gehörigen Zeit von Zeugen gesehen würde, keine Unordnung im Kalenderwesen eintreten zu lassen, sowohl in der Berechnung des jedesmaligen Neumondes (d. h. des Zeitpunktes, in welchem der Mond in Conjunction mit der Sonne tritt) als auch in der Kenntniss der Zeit, in welcher nach jedem Neumonde das Sichtbarwerden des Mondes zuerst möglich wird, wohl erfahren sein mussten [1]). Sobald der Anfang eines neuen Monats angeordnet war, wurde dies durch Sendboten allen jüdischen Gemeinden angezeigt. Diejenigen Gemeinden aber, die von Palästina so weit entfernt waren, dass zu ihnen kein Bote vor dem Eintritt des Feiertages gelangen konnte, blieben über die wahre Feiertagszeit in Zweifel und mussten zwei Tage statt eines feiern [2]). Die Regeln, welche das Sanhedrin bei allen Kalenderbestimmungen befolgte, sowie die astronomischen Berechnungen, die hiezu gehörten, wurden, unter dem Namen Sod ha-Ibbur (Kalendergeheimniss), nur ordinirten Gesetzes-

[1]) cf. Maimonides, Jad ha-Chasakah h. Kiddusch ha-Chodesch cap. 1 und 18. Obwohl bei dieser Berechnung des Zeitpunktes, in dem der neue Mond sichtbar zu werden anfängt, die Zeugen ganz überflüssig waren, so wollte doch ein traditionelles Gebot die Zeugenaussagen womöglich angewendet wissen und gestattete nur im Nothfalle die Bestimmung des Monatsanfangs auf Grund der blossen Berechnung. Diese Berechnung ist aber verschieden von der später von Hillel II. eingeführten Kalenderordnung, welche den Abstand von einem Neumond bis zum andern nach der mittlern Dauer des synodischen Monats berechnete.

[2]) Bezah 4b und viele andere.

lehrern anvertraut [1]). Sie waren ausserdem noch in einer Baraïtha in kurzen und dunkeln Andeutungen aufgezeichnet [2]).

Samuel hatte nun durch seine astronomischen Studien über die Bewegungen des Mondes die nöthige Kenntniss erlangt und konnte vor seinen Kollegen die Behauptung aussprechen, dass er den Juden der Diaspora den Monatsanfang jedesmal, wie er in Palästina festgesetzt wird, anzeigen und so die doppelten Feiertage ersparen könnte [3]). Wiewohl er die ihm darauf von Abba, dem Vater des berühmten Agadisten R. Simlaï [4]), vorgelegten Sätze aus der Baraïtha de Sod ha-Ibbur nicht zu enträthseln vermochte und von diesem die Bemerkung vernahm, dass er noch vieles Andere aus dem Sod ha-Ibbur, ebenso wie dieses, nicht verstehe [5]); so wusste er dennoch einen Kalender auf sechzig Jahre anzufertigen, und er schickte diesen später dem Haupte der palästinensischen Lehrer, R. Jochanan, um ihm seine Ueberlegenheit zu zeigen [6]). Jedoch hat er nie daran gedacht, diesen

1) Kethuboth 112a. Der Grund der Geheimhaltung dieser Lehren ist angegeben von R. Serachjah ha-Levi, Maor, Rosch ha-Schanah Abschnitt I und von R. Mordechai Jafah, Lebusch ha-Chur § 427.

2) Rosch ha-Schanah 20b.

3) Das. nach der Erklärung Raschi's; anders R. Abraham ha-Nasi in Sefer ha-Ibbur Th. II porta 5; cf. Asarjah de Rossi, Meor Enajim, Anhang.

4) Aus dieser Stelle ist ersichtlich, dass R. Simlaï aus Nehardea war. In Pesachim 62b muss daher דאת מלוד ומותבן בנהרדע in דאת מנהרדע ומותבן בלוד emendirt werden. Jerusch. das. hat die richtige Leseart דאת נהרדעאי ומותבן לוד. R. Simlaï war demnach zu Nehardea gebürtig und siedelte nach Lydda über, und ist hiernach Graetz, Geschichte der Juden, B. IV 2. Auflage, S. 265 zu berichtigen.

5) Die von Abba gefragten dunkeln Sätze wurden später von dem nach Palästina gegangenen Babylonier R. Seïra erklärt. Aber diese im Talmud (Rosch ha-Schanah 20b) sich befindende Erklärung ist noch so dunkel, dass die Commentare darüber in viele verschiedene Auslegungen auseinandergehen. cf. Raschi und Maor das. Kosari II, 20, Ibn Esra, Iggereth ha-Schabbath porta II; bes. aber R. Isaac Israëli im Jesod Olam IV, 8.

6) Cholin 95b. Dieser Kalender enthielt wahrscheinlich die Festordnung wie sie damals vom palästinensischen Sanhedrin gewöhnlich festgesetzt wurde, die sich bekanntlich in der Bestimmung der Monatsanfänge nach dem Sichtbarwerden des neuen Mondes richtete. Er war daher nicht so eingerichtet wie der später von Hillel II. angeordnete. Doch bedarf dies noch einer eingehenden Untersuchung, da sich Manches dagegen einwen-

Kalender zu veröffentlichen, weil er, so lange noch eine oberste religiöse Behörde in Palästina bestand, das einzige Band, das noch die Juden an ihre ehemalige Heimat knüpfte, die Abhängigkeit von derselben in der Festordnung, nicht zerreissen wollte [1]). Dennoch aber unterliess er nicht Kollegen und Schüler in der Kalerderkunde zu unterweisen und die babylonischen Juden haben durch ihn die ersten Kenntnisse in dieser Wissenschaft erlangt [2]). Unter Andern lernten sie auch von ihm die Dauer des Sonnenjahres auf 365 Tage und 6 Stunden bestimmen [3]), wesswegen auch diese Bestimmung der Jahreslänge, obschon beim Sanhedrin in Palästina von jeher gebräuchlich [4]), bei den babylonischen, sowie später bei den occidentalischen Juden den Namen Tekufah de Mar Samuel führte [5]).

den lässt. cf. Maimonides Jad ha-Chasakah h. Kiddusch ha-Chodesch cap. 18.

[1]) Dass er nie wie Krochmal und Jost irrthümlich glauben, die Absicht gehabt, seinen Kalender zu veröffentlichen und dass sein Spruch: יכילנא לתקוני וכר׳ nicht mit der Absicht verbunden war, durch einen festen Kalender den zweiten Feiertag zu beseitigen, geht schon daraus hervor, dass Samuel den zweiten Feiertag so heilig gehalten wissen wollte, wie den ersten und dessen Entweihung streng ahndete (Pesachim 52a). (cf. Israëli l. c.)

[2]) Wegen der ausgezeichneten Kenntniss, die Samuel in der Kalenderkunde besass, die ihm sogar das Geheimniss der Bestimmung der Monatsanfänge offenbarte (בקי בקב עא דירחי) legte man ihm den Namen Jarchina'ah (ירחינאה) bei. (cf. Baba mezia 85b.)

[3]) Erubin 56a.

[4]) cf. Asarjah De Rossi, Meor Enajim III, 40 und Scaliger, Isagogicorum chronol. canonum p. 282 ff.

[5]) Diese Tekufah ist zwar selbst nach dem jüdischen Kalender nicht ganz genau berechnet, indem nach derselben 19 Sonnenjahre, die nach dem Hillel'schen Kalender 235 Monaten entsprechen sollten, dieselben um $1^{485}/_{1080}$ Stunden übersteigen, jedoch war dies Samuel keineswegs verborgen, er wollte nur eine bequemere Zahl annehmen, da sie zu seiner Zeit noch brauchbar war (cf. Abraham Ibn Esra, Commentar zu Exod. 12, 2 und Iggereth haschabbath porta I.) Später hat ein gewisser Rab Adda diesen Ueberschuss in 19 Theile getheilt und einen solchen Theil von 365 Tagen und 6 Stunden abgezogen und demnach die Länge des Sonnenjahres auf 365 Tage 5 Stunden $55^{145}/_{342}$ Minuten reducirt, so dass 19 Sonnenjahre genau so viel als 235 Monate zu 29 Tagen 12 Stunden $44^{1}/_{18}$ Minuten betragen und diese Jahresdauer wird Tekufah de Rab Adda genannt. Doch ist die Tekufah de Mar Samuel hierdurch nicht ganz verdrängt worden; manche Bestimmungen in Bezug auf die Liturgie

Obgleich Samuel in das Studium der Astronomie und Kalenderkunde sich tief versenkt hatte, so war dennoch sein eifriges Streben und seine lebhafte Theilnahme in noch viel grösserem Masse dem Gesetzesstudium zugewendet, für welches gerade um diese Zeit in Babylonien eine neue Aera anbrach. Die begabtesten babylonischen Schüler R. Juda's strebten nach der Vollendung der Mischna ihrem Heimatslande zu und führten das in diesem Werke verkörperte vielhundertjährige Geistesstreben des jüdischen Volkes nach Babylonien, damit der Lebensbaum des Gesetzes, nach diesem Lande verpflanzt, neue edle Früchte reife und zeitige. Unter diesen zurückgekehrten Schülern R. Juda's sind hervorragend: R. Abba b. Chana [1]) und besonders der später heimgekehrte ausgezeichnete Jünger R. Juda's Abba Aricha [2]), beide vom Patriarchen autorisirt, Recht zu sprechen und religionsgesetzliche Fragen zu entscheiden [3]). Letzterem, der im Jahre 189 n. ü. Z. nach Babylonien zurückkehrte, war sein grosser Ruf vorausgegangen und Samuel war begierig, mit diesem berühmten

haben noch diese zur Grundlage. (cf. Tur und Schulchan aruch, Orach Chajim § 117 und § 229.)

1) Sanhedrin 5a. Diese Stelle ist merkwürdigerweise von Frankel ignorirt worden, der ohne Weiteres behauptet (Introd. in Hieros. p. 57b): R. Abba b. Chanah wäre gar nicht nach Palästina gezogen Dieser R. Abba wurde oft fälschlich R. Abba b. b. Chanah genannt, welchen Namen sein Sohn führte. (cf. Cholin 8b, 44a, Jerusch. Baba mezia V, 7.) Vielleicht ist es dieser R. Abba, von dem Seder Tanaïm erzählt: ומצא את ר'אבא מנהיג שררות בבבל (Kerem Chemed IV, p. 186). Jedenfalls ist die ganze Stelle dort im Widerspruch mit den Berichten Scherira's. Rapoports (Erech Millin, p. 139) Versuch, denselben auszugleichen, kann nicht als gelungen bezeichnet werden.

2) cf. Anhang, Note A, VII. Abba Aricha ist nach meiner Annahme etwa um fünf Jahre später als Samuel zurückgekehrt, und hat in Palästina wahrscheinlich keinen Umgang mit diesem gepflogen, da er R. Chija, Samuel aber Levi und R. Chanina zu Lehrern hatte. Wenn die Annahme Maimonides' (Vorrede zu Jad ha Chasakah), dass auch Rab Schüler des R. Chaninah war, begründet ist, so muss dies später einige Jahre vor seiner Abreise gewesen sein, wo wir ihn auch wirklich im Verkehr mit R. Chaninah finden. (Joma 87b).

3) Sanhedrin 5a; Jerusch. Pea VI, 3; Sotah IX, 2; Nedarim X, 8; Rab erhielt eine etwas beschränktere Autorisation als R. Abba b. Chanah, nach dem Talmud, um letzterem bei seinen Landsleuten Ansehen zu verschaffen, was bei Rab nicht nöthig war, da er ohnedies bei den Babyloniern in hohem Ansehen stand.

Manne in nähere Verbindung zu treten, und dies um so mehr, als er von seinem Freunde Karna, der auf seinen Wunsch dem Abba entgegengezogen war und einige halachische Fragen an ihn gerichtet hatte, diesen Ruf bestätigen hörte. Glücklicher Weise fand sich sogleich die Gelegenheit hierzu. Abba war nämlich erkrankt nach Nehardea gekommen. Samuel liess ihn in sein Haus bringen, wo er, von seinen medicinischen Kenntissen Gebrauch machend, dessen Gesundheit bald wieder herstellte und ein inniges Freundschaftsbündniss mit ihm schloss [1]).

Diese beiden Männer, zu denen später der im Jahre 195 aus Palästina nach Nehardea gekommene Levi, der ehemalige Lehrer Samuels, sich noch gesellte [2]), entwickelten bald eine rege Thätigkeit für die Verbreitung des Gesetzesstudiums. Während Abba, allgemein mit dem Ehrennamen Rab (Lehrer [3]) genannt, in dem Lehrhause zu Nehardea, dem R. Schela [4]) als Resch Sidra (Haupt des Lehrhauses [5])

1) Sabbath 108a. Es wird daselbst noch erzählt, dass Abba durch die heftigen Schmerzen, die ihm die Arzneien verursachten, gegen Samuel so aufgebracht war, dass er in seiner Aufregung einen Fluch gegen ihn aussprach; aber er bereuete bald seinen Zornausbruch und suchte später sein Unrecht dadurch wieder gut zu machen, dass er Samuel stets mit der grössten Hochachtung begegnete. (cf. Megillah 22a Baba kam. 80a.)

2) Sabbath 59b, cf. Raschi das. und Anhang Note A VII. Rab war auch in dieser Zeit noch einmal nach Palästina gezogen und von da erst nach dem Tode R. Juda's, 193, zurückgekehrt. (cf. Jerusch Peah VI, 3; Sotah IX, 2; Nedarim 10, 8).

3) cf. Aruch, Art. אביי.

4) Dieser Rabbi Schela darf nicht mit dem in Jebamoth 121a genannten Rab Schela identificirt werden, wie dies bei Fürst (Kultur und Literatur-Geschichte der Juden in Asien I, S. 91) irrthümlich geschieht, denn der letztere war Rab und Samuel untergeordnet. Ob aber dieser R. Schela derselbe ist, der nach Berachoth 58a von der Regierung zum Richter ernannt wurde, ist schon von mehreren Chronographen als zweifelhaft hingestellt werden.

5) Epist. Scher. p. 15. Daselbst wird erzählt dass R. Schela רישא ברבנן nach einer andern Leseart רישא דרבנן) war, was damals in Babylonien ריש סדרא genannt wurde. רישא ברבנן muss in ריש בי רבנן emendirt werden, da בי רבנן der populäre Name für die Lehrhäuser war (Megillah 28b). Der Name Sidra war mehr in Palästina gebräuchlich und ist erst durch die aus Palästina gekommenen Gesetzeslehrer in Babylonien eingebürgert worden, (cf. Jerusch. Pesachim I, 1; Kilajim III, 1;) Es wurde auch

vorstand, als Emora fungirte und so zuerst als Erklärer der schon damals zu öffentlichen Vorträgen gebrauchten Mischna auftrat[1]), war Samuel, dem Beispiele Levis folgend[2]), mit dem Sammeln der ihm von verschiedenen Lehrern überlieferten Traditionslehren beschäftigt; und so entstand die Baraïtha, Tana de Be Samuel genannt, aus der wir nur noch wenige Bruchstücke im Talmud besitzen[3]). Diese Baraïtha bestand, wie aus den im Talmud und Midrasch angeführten Stellen ersichtlich ist[4]), theils aus erklärenden Zusätzen zur Mischna (Tosiphtoth), theils aus alten Halachoth, zuweilen sammt deren Herleitung aus der Schrift (Midrasch), zum Theile auch aus älteren Sagen und historischen Berichten. Jedoch ist diese Baraïtha, ungeachtet der Correctheit und Zuverlässigkeit derselben, nicht zu einem solchen Ansehen gelangt, wie die Baraïtha's des R. Chija und R. Oschija[5]). Samuel hat übrigens nie die Absicht gehabt, diese Sammlung als Richtschnur für die Praxis hinzustellen,

manchmal der Vortrag im Lehrhause Sidra genannt (cf. Levitic. rabba III und Jerusch. Pesachim IV, 1, wo es aber von R. Ascher mit „Gebetordnung“ erklärt wird.)

[1]) Joma 20b, cf. Rapoport, Erech Millin p 117.

[2]) cf. oben Anm. 38. Baba mezia 48a; Jerusch Baba b. IV, 4.

[3]) cf. Bezah 29a, Raschi תנא דבי שמואל, בתוספתא שסידר שמואל מתנאים שלפניו כמו שסדרו ר׳ חייא ור׳ אושיעא וכמו שסידר רבי את המשנה: Im Jeruschalmi so wie manchmal im Babli wird diese Baraitha einfach mit תני שמואל bezeichnet (cf. Jerusch Kilajim VIII, 2 Berachoth IV, 1. Moëd katon I, 1 u. m. a.) Aber viele andere Aussprüche Samuels, die mit אמר שמואל angeführt werden, scheinen auch Bestandtheile dieser Baraïtha zu sein. Namentlich sind hierher diejenigen Aussprüche Samuels zu zählen, die sich auch in ältern Baraïtha's finden. (cf. z. B. Berachoth 12a, Sabbath 15a, 60a, 108b, 150a; Pesachim 45a, 117a; Moëd katon 12a, [s. Jerusch, Sabbath I.] Rosch ha-Schanah 7a, Jebamoth 116b, Kethuboth 106a, Gittin 57b u. a.)

[4]) Die Tana de Be Samuel wird in der talmudischen Literatur ausdrücklich erwähnt: Sabbath 54a, Erubin 70b, 86a, 89b, Pesachim 3a, (7b muss emendirt werden), 39a, 39b, Bezah 29a, Rosch ha-Schanah 29b, Joma 70a, Megillah 30a, Sebachim 22a, Genesis rabbah XII (hier muss תנא דב שמואל in תנאר׳ ישמעאל emendirt werden, cf. ibid. XI.)

[5]) Epist. Scher. p. 9: ואף על גב דברייתא דבי מר שמואל דהות לבבלאי דיקא ותריצא דאמריינן בסדר יומא . . . . . אמר רבא לא משכחת מתר צתא אלא או ר׳ אליעזר דבי שמואל. . . . ואף על פי כן אשתביק דבי שמואל.

da er selbst sich nicht immer nach derselben richtete, wenn er für die praktische Religionsübung (Halacha le ma'ase) lehrte [1]).

In dieser Thätigkeit, alte Traditionen zu sammeln, lag aber nicht der Schwerpunkt von Samuels Wirksamkeit für die Gesetzeslehre; dieser ist vielmehr auf einem andern Gebiete zu suchen, wo sich dem riesenhaften Geiste Samuels ein weit ergiebigeres Feld zur Entfaltung seiner Thätigkeit darbot.

[1]) Sabbath 54a, Bezah 29a: שמואל הלכה למעשה אתא לאשמועינן.

III.

Mar Ukba, der wegen seiner Gesetzeskunde, Bescheidenheit, Freigebigkeit und vieler anderer Tugenden berühmte Resch Galutha [1]), war ein Schüler Abba b. Abba's und seines Sohnes Samuel und hatte diesen seine Kenntniss der Gesetzeslehre zu verdanken [2]). Wenn schon alle Gelehrten von ihm begünstigt und befördert wurden, so hatte sich besonders sein Lehrer Samuel seiner Verehrung und Hochachtung zu erfreuen und da dieser in der Rechtsgelehrsamkeit, die bei den Juden keine besondere Disciplin, sondern einen Theil der theologischen Gelehrsamkeit bildet [3]), sich besonders auszeichnete und vermöge der Schärfe seines Verstandes in die verborgensten Tiefen der Rechtslehre einzudringen vermochte [4]), so ernannte ihn der Exilarch zum Richter am Gerichtshofe zu Nehardea [5]). Dieser Gerichtshof, an welchem noch der Freund Samuels, der ebenso gelehrte als scharfsinnige Karna, als Richter und Jakob, der Vater des später als Rechtsgelehrten so berühmten R. Nachman, als Sekretär fungirten [6]) war damals allgemein als der vortrefflichste anerkannt, weshalb man in Palästina wie in Babylonien Samuel und Karna schlechtweg Dajane Golah (Richter der Diaspora) nannte [7]).

[1]) Sabbath 55a, Kethuboth 67b, Epist. Scher. p. 15. Grätz will Mar Ukba nicht Resch Galutha sein lassen, doch ist die Authenticität von Scherira's Bericht und die Nichtigkeit der Einwände Gr's. im Anhang Note D. vollkommen nachgewiesen.

[2]) Moed katon 16b, Sabbath 108b, Jebamoth 12a, 76a.

[3]) Am gewöhnlichsten wird die jüdische Gesetzeslehre in zwei Theile geschieden, in die Rituallehre אסורי und Rechtslehre דיני. cf. Einleitung in den Talmud.

[4]) cf. R. Ascher zu Baba kama 37a.

[5]) Kethuboth 79a, s. Raschi das.

[6]) Baba mezia 16b.

[7]) Sanhedrin 17b nach der richtigen Leseart des R. Samuel b. Meïr in Baba batra 70a, 100b, 107b, auf die schon R. Jesaja Berlin auf-

Der grosse Ruf Samuels als Kenner der Gesetzeslehre überhaupt und der Rechtslehre insbesondere hatte eine grosse Anzahl lernbegieriger Jünger aus allen Ländern nach Nehardea versammelt, denen er in der Traditionslehre Unterricht ertheilte. Noch grösser wurde die Zahl seiner Schüler, als im Jahre 219 n. ü. Z. der greise Resch Sidra R. Schela starb und Samuel an dessen Stelle zum Oberhaupte des Lehrhauses zu Nehardea erhoben wurde, nachdem Rab, der in Nehardea, der Heimath Samuels, keine Würde vor diesem einnehmen wollte, dies Ehrenamt abgelehnt hatte[1]. Während Rab nach dem ungefähr 22 Ferseng von Nehardea entfernten Mata-Mechassia, auch Sura genannt[2]), sich begab, um in dieser Gegend, wo die jüdischen Gemeinden in grösster Unwissenheit lebten, durch Gründung einer Hochschule Wissen und Geistesbildung zu verbreiten, erlangte die Sidra zu Nehardea unter dem Rectorate Samuels einen neuen Glanz und neue Blüthe, und bald standen die Hochschulen Rab's und Samuels in und ausserhalb Babyloniens in höchstem Ansehen.

Die vorzüglichste Pflege fand in diesen Schulen die Gesetzeslehre, wobei sich Rab und Samuel der Mischna R. Juda's als Leitfaden zu ihren Vorträgen bedienten. Doch beschränkten sie sich nicht darauf, den Gesetzesinhalt der Mischna einfach zu lehren; ihre Lehre war viel eindringender und umfassender und darf nicht als blosse Reproduction älterer Lehren angesehen werden. Die Halachothsammlung des R. Juda war nicht ein abschliessender Codex, der den lebendigen Fluss der Ueberlieferung auf einmal zum Stillstande und zur Erstarrung zu bringen beabsichtigte; sondern sie wollte nur der sich weiter fortpflanzenden Traditionslehre eine einheitliche Grundlage darbieten und den Stoff aufbewahren und vor Vergessenheit sichern. Dem Studium der Halachoth wurde daher selbst von R.

merksam gemacht. cf. auch Kochbe Jizchak (Hebräische Zeitschrift) 9. H. p. 52.

[1]) Epist. Scher. p. 15.

[2]) Sabbath 60b. Dort wird zwar dies als die Distanz zwischen Sura und Pumbadita angegeben, aber letzteres lag in der Nähe von Nehardea. Vergl. oben Anmerk. 9. Ueber Sura, cf. Ritter, Erdkunde X, S. 205 und 267. Es gab mehrere Sura (l. c. S. 267) und ein Sura wurde besonders Mata Mechassia genannt; hierdurch ist der Einwand Graetz's (Frankels, Monatsschrift, 1853. S. 197) gegen die Identität von Sura und M. Mechassia beseitigt.

Juda ha-Nasi, dem Mischna-Redacteur, nur ein untergeordneter Werth beigemessen [1]). Besonders aber wurde von Samuel der Grundsatz aufgestellt, dass man weder aus den Halachoth noch aus den Zusätzen (Tosiphta's) das Gesetz lehren dürfe, sondern nur aus derjenigen Erklärung und Erläuterung der Mischna, welche Talmud genannt wird [2]). Ausserdem aber fand man in der Mischna, und selbst wenn man die verschiedenen Baraïtha-Sammlungen hinzufügte, nicht alle im Leben sich darbietenden Fälle behandelt. Es wurden täglich religionsgesetzliche Fragen zur Entscheidung vorgelegt, für welche neue Halachoth geschaffen werden mussten. Die Hauptthätigkeit Samuels sowie der andern Emoraïm in der Gesetzeslehre war also nach zwei Seiten hin gerichtet: sie commentirten und erläuterten die ältern Halachoth und schufen neue Gesetze für Fälle, über die jene nicht entschieden. Betrachten wir Samuels Leistungen auf diesem Gebiete und es wird sich uns das wichtige Resultat ergeben, dass alle die Lehrmethoden, welche nach einer oberflächlichen Anschauung, erst in einer viel spätern Zeit zur vollständigen Ausbildung gelangt sein sollen, schon bei Samuel in ihrer höchsten Vollendung vorgefunden werden. Da nun dies auf einen viel älteren Ursprung hinweist, so wird es nicht mehr als übertrieben erscheinen, wenn man den Anfang der talmudischen Dialektik schon von der Zeit R. Jochanan b. Sakkai's (70 n. ü. Z.) her datirt [3]).

Was die Erklärung der Mischna, der emoräischen Thätigkeit im engern Sinne, betrifft, so hatte Samuel zunächst sehr viel durch Worterklärungen zum Verständniss der Mischna beigetragen, was besonders in Babylonien nöthig war, wo viele, obgleich in Palästina in der gewöhnlichen Umgangssprache gebräuchliche Wörter nicht verstanden wurden [4]). Es waren diese grösstentheils Fremdwörter aus dem Griechischen und Lateinischen [5]). Aber auch von andern Wörtern,

[1]) Baba mezia 33a. cf. Hirsch, Jeschurun, Jahrgang 1856. Seite 98.

[2]) Jerusch. Pea II, 4; ibid. Chagigah I, 8. cf. auch Babli ibid. 10a Tosephoth Jom. tob. Berachoth V, 5.

[3]) Sukkah 28a. cf. Epist. Scher., p. 1 und 9 f. wo die ältere Dialektik in ihrer Art und Weise genauer bestimmt wird. cf. auch Hirsch, l. c. S. 94 ff.

[4]) cf. Rapoport Erech Millin p. 117.

[5]) Sabbath 104b; Pesachim 119b; Gittin 67b; Baba mezia 23b; Aboda sara 8b, 32a; Rosch haschanah 18a; Kiduschin 76b etc.

die zum Theile schon zur Zeit der Tanaïm als veraltet einer Erklärung bedurften, suchte Samuel die Bedeutung zu ermitteln. Er zeigte hierbei einen regsamen Eifer und wissenschaftlichen Forschungsgeist, indem er alle ihm zu Gebote stehenden Quellen für etymologische Belehrung zu benutzen suchte und nicht selten Reisende, die zu Meere entfernte Länder besucht und aus eigener Anschauung gewisse Naturproducte und ihre Namen kennen gelernt hatten, wegen der Bedeutung eines Wortes um Bescheid fragte [1]). Der Worterklärung reihete sich die Erläuterung des Sinnes der Mischna an. Zum richtigen Verständniss der in einem sehr gedrängten Lapidarstyle verfassten Mischna war ausser einer tiefen Einsicht noch umfassende Gelehrsamkeit erforderlich. Es hatte daher schon Samuel durch Zuhülfenahme anderer Ueberlieferungsquellen über viele dunkle Stellen Licht verbreitet, unbestimmte und zweideutige Ausdrücke präcisirt und überhaupt durch seine Erklärungen irrthümlichen Auffassungen der Mischna vorzubeugen gesucht [2]).

Mit dieser Erklärung war allerdings das in der Mischna Gelehrte zum Bewusstsein gebracht; aber die Uebertragung der Mischnalehren auf das praktische Leben konnte erst dann erfolgen, wenn deren Gründe vollständig erkannt und alle gegen dieselben gemachten Einwürfe hinreichend widerlegt waren. Es wurde daher bei jeder Lehre nach der zu Grunde liegenden Norm geforscht und man bestrebte sich, jeden speciellen Fall auf ein allgemeines Gesetz zurückzuführen. Ausserdem wurde noch jeder Mischna-Satz mit andern Lehren der Mischna und der Baraïtha's sorgfältig verglichen und die sich hierbei häufig ergebenden Widersprüche zwischen zwei Lehren auf die beste Weise auszugleichen gesucht. Alle diese Untersuchungen sehen wir Samuel mit Meisterschaft führen und seine scharfsinnigen Forschungen ergeben schon die Resultate: dass viele Lehren der Mischna und Baraïthea nicht allgemein aufzufassen seien, sondern auf gewisse besondere Fälle beschränkt werden müssen [3]), dass öfters, um einem Mischna-Satze vollständige Gesetzeskraft einräumen zu können, eine

1) Bechoroth 22a; Sabbath 20b, 21a, 90a; Nidda 62a.

2) Erubin 80a; Pesachim 8b; Kiduschin 38b; Sabbath 151a, 126b; Aboda sara 34a u. v. a.

3) Pesachim 45a, 76a; Baba mezia 102b u. A.

Correctur bei demselben vorzunehmen nöthig sei [1]); dass manchmal zwei Halachoth nebeneinander gestellt seien, welche die divergirenden Ansichten zweier hier nicht genannten Autoren bilden [2]); dass ein Lehrer seine in die Mischna aufgenommene Meinung später widerrufen habe [3]); dass manche Halacha nur die Meinung eines einzelnen sei, der von Vielen widersprochen werde [4]) und dass demgemäss die endgültige Entscheidung modificirt werden müsse. Diese Forschungen, an welchen sich auch Rab betheiligte, führten den Namen Hawajoth de Rab u-Schemuel (Fragen des Rab und Samuel) [5]), weil gewöhnlich die äussere Form derselben derart war, dass eine schwierige Frage aufgeworfen und dann über dieselbe disputirt und verhandelt wurde. Solche Fragen und deren Lösungen erforderten viel Scharfsinn und Verstandestiefe, und so war der Ausdruck Hawajoth de Rab u-Schemuel in Babylonien eine stehende Bezeichnung für schwer zu lösende Probleme geworden [6]).

Da die Mischna sowohl als auch die Baraïtha's nicht nur endgültige Decisionen, sondern auch die Controversen der verschiedenen Gesetzeslehrer enthalten, über die selten ein Endurtheil abgegeben

[1]) In der Vorrede zu dem Werke, Peath ha-Schulchan wird ein Ausspruch des „Gaon" R. Eliah aus Wilna mitgetheilt, das wo חסורי מחסרא im Talmud vorkommt, es nicht so zu erklären sei, als wäre in der Mischna ein Fehler, sondern es hat der Mischnalehrer nach einer Ansicht, für die er sich entschieden, die Lehre in der vorliegenden Form vorgetragen, die Spätern aber, die durch andere Ueberlieferungsquellen veranlasst wurden, von dieser Ansicht abzuweichen, mussten auch die darauf gegründete Mischna umändern und sie nur so in die Reihe der für die Praxis gültigen Vorschriften aufnehmen. Ich glaube, diese Auffassungsweise, die aber noch einer gründlichen Untersuchung bedarf, könne auch auf manche andere Erklärungen der Emoraïm ausgedenht werden; sowie sie nicht bei jedem חסורי מחסרא angewendet werden muss; cf. Frankel, Introd. in Hieros, p. 30a, auch Sebachim 114b und Raschi das.

[2]) Pesachim 37b, Jebamoth 108b חברא מי ששנה זו לא שנה זו.

[3]) Pesachim 17b.

[4]) Sebachim 28a.

[5]) Ueber die etymologische Bedeutung des Wortes הויה vgl. Landauer, Ma'arche Laschon s. v. Rapoport, Toledoth de R. Nathan, p. 63 und Fürst Kultur- und Literaturgeschichte e. c. p. 165. Eine neue Vermuthung s. im Anhang, Note E.

[6]) Berachoth 20a, Ta'anith 24a, Sanhedrin 106b. Fürst's Ansicht (l. c. p. 165 ff.), dass diese Hawajoth erst der Zeit Abaje's und Raba's angehören, beruht, wie Anhang Note E bewiesen wird, auf Irrthum.

wird, so war es auch die Aufgabe der Mischna-Erklärer, in dieser Hinsicht die Mischna zu ergänzen, um deren Lehren auf die Praxis anwendbar zu machen. Sie mussten Regeln aufstellen, nach welchen, bei Verschiedenheit der Meinungen entschieden werden soll. Solche Normen zur endgültigen Festsetzung der Halacha hatte Samuel viele aufgestellt, wobei er zuweilen blos die Sache, um die es sich handelt, im Auge behielt, ohne einem Gesetzeslehrer mehr Autorität als dem andern einzuräumen [1]), in vielen Fällen aber gewisse Tananim als massgebende Autoritäten anerkannte [2]). Einen hohen Grad von gewissenhafter Aengstlichkeit bekundete er hierbei dadurch, dass er nicht immer nach der Mehrheit der Gesetzeslehrer entschied, sondern oft bei einer Controverse zwischen einem Einzelnen und einer Mehrheit auch auf die Meinung des ersteren, wenn sie erschwerend war, Rücksicht nahm [3]).

Was die andere Seite von Samuels Thätigkeit auf dem Gebiete der Gesetzeslehre betrifft, nämlich die Entscheidung über Fälle, deren die älteren Halachoth-Sammlungen nicht Erwähnung thun, so waren die von ihm ausgesprochenen zu dieser Kategorie gehörenden Halachoth entweder Ueberlieferungen, die er von seinen Lehrern empfangen [4]), oder neue Lehrsätze, die durch Analogie aus den alten Principien abgeleitet und als Ausläufer und Verzweigungen der letzteren betrachtet wurden [5]). Man konnte überhaupt neuen Lehren nur dadurch Anerkennung verschaffen, dass man sie durch Analogieen und Subsumptionen auf ältere zurückführte, und man ging hierbei von dem Gedanken aus, dass diese Lehren nur deswegen nicht schon von den alten Lehrern ausgesprochen worden seien, weil sie auch ihren spätern Enkeln auf dem Felde der Gotteslehre eine Nachlese zu halten gestatten wollten, damit deren Nemen ebenfalls berühmt und verewigt würden [6]). Diese neuen selbst gefolgerten Lehren

[1]) z. B. die Regel: הלכה כדברי המיקל באבל. Bei den Gesetzen über Trauergebräuche ist immer die erleichternde Ansicht die massgebende (Bechoroth 49a) u. a.

[2]) Erubin 46b, 47a, 81b; Pesachim 27a, Niddah 7b.

[3]) Megillah 18b; Jebamoth 83a.

[4]) cf. z. B. Cholin 42b und Raschi das.; Moed katan 12a und Tosephot zu Aboda sara 21b v. אריסא.

[5]) Epist. Scher. p. 10. cf. Hirsch l. c. S. 95 f.

[6]) Cholin 7a, Epist. Scher. l. c. p. 13.

wurden mit dem Namen Horaoth (Decisionen, Lehren) belegt[1]), während man die Lehrsätze der Emoraïm überhaupt mit dem Namen Schema'atoth (Traditionen) bezeichnete[2]). Obgleich aber die in Mischna und Baraïtha vorgetragenen Sätze und Lehren als Autoritäten galten, denen von Spätern nicht widersprochen werden durfte, und jede Schema'ata, die sich mit einer älteren Halacha im Widerspruch befand, für unrichtig erklärt wurde, so finden wir dennoch bei Samuel ausnahmsweise, dass sein Ausspruch für so zuverlässig galt, dass er trotz des Widerspruches einer Baraïtha ungeschmälerte Gesetzeskraft behielt[3]). Oft vertheidigt Samuel seine im Gegensatze zu einer ältern Halacha stehende Lehre dadurch, dass er erstere beschränkte und mit Uebergehung des einfachen Sinnes eine andere Erklärung (Targum genannt) zu dem betreffenden Satze gab, so dass seine Lehre neben ihm bestehen konnte[4]).

Das reichste Feld fand die selbstständige Hora'ah in der Aufstellung neuer Theorien auf dem Gebiete der Rechtslehre. Hier mussten von Samuel viele neue Lehren geschaffen werden, indem die veränderten Verhältnisse in Babylonien neue Forderungen an die Rechtslehre stellten und theils zur Erzeugung neuer theils zur weitern und vollständigern Ausbildung älterer Rechtstheorien drängten. Auf diesem Gebiete war Samuel die höchste Autorität in Babylonien und seine Aussprüche haben selbst gegen Rab Gesetzeskraft erlangt, da ihm ausser seinem ungewöhnlichen Scharfsinne noch seine ausgebreitete Praxis im Rechtssprechen eine Ueberlegenheit über seine

[1]) R. Samuel ha Nagid, Introductio in Talmud v. הוראה; Epist. Scher. l. c. Nicht ganz richtig in Fürst's Kultur- und Literaturgeschichte e. c. S. 198. Die dort gegebene Definition des Begriffes Horaah ist zu weit, wie es in den angeführten Stellen ersichtlich ist. Es wird übrigens auch der Ausdruck הוראה dafür gebraucht, dass Jemand bei einer Controverse für eine Meinung entscheidet. Wenn hier behauptet wird, dass jede Horaah nur dann Anerkennung gefunden habe, wenn sie auf alte Lehren zurückgeführt wurde, so will dies nicht sagen, dass sie aus denselben **bewiesen** werden musste, sondern sie musste bloss in der alten Lehre enthalten sein **können**. So z. B. kann חליף unter חסר oder ניקב subsumirt werden (Cholin 43a, Ra chi). Erst nach Abschluss des Talmud musste jede Lehre aus frühern Quellen bewiesen werden; es war סוף הוראה. Baba mezia 86a.)

[2]) Cholin 42b und Raschi v. שב שמעממא; Aboda sara 58a.

[3]) cf. Berachoth 23b.

[4]) Sukkah 10b; Kethuboth 107a; Baba mezia 109a; Aboda sara 41b.

Kollegen verschaffte [1]). Aber auch in ritualgesetzlichen Entscheidungen hat Samuel in sehr vielen Fällen über Rab den Sieg davon getragen; so besonders in den Gesetzen über Thierkrankheitsfälle (Trephoth), wo ihm seine medicinischen Kenntnisse zum Erfassen und gründlichem Verständniss der hierüber überlieferten Lehren sehr zu Statten kamen. Seiner gediegenen Kenntniss in diesem Fache wurde auch von Rab die gebührende Anerkennung gezollt. Als einst eine diesbezügliche religionsgesetzliche Frage zur Entscheidung vorlag, wurde von Samuel durch eine treffliche Lehre ein solcher überraschender Aufschluss über Rab's Zweifel gegeben, dass dieser erstaunt ausrief: „Die tiefsten Geheimnisse sind Dir erschlossen!" [2])

Neben dieser allseitigen und eingehenden Durchforschung der Gesetzeslehre beschäftigte sich Samuel auch mit Erklärung der Bibel, und zwar sowohl mit der einfachen sinngemässen als auch mit der agadischen (homiletischen) Auslegungsweise [3]). Es wurde ihm auch der Name Kara (Bibelkundiger) beigelegt, (mit welchem man aber nach Einigen andeutete, dass seine Aussprüche so wahr und so zuverlässig seien, wie die der heiligen Schrift [4]).

Dass in der Hochschule zu Nehardea auch Medicin, Astronomie und Kalenderkunde gelehrt wurden, ist kaum zweifelhaft. Haben sich doch die von Samuel im Talmud aufbewahrten Lehren in diesen Wissenschaften grösstentheils durch mündliche Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt [5]). Ja, es ist wahrscheinlich,

[1]) Niddah 24b; Bechoroth 49b. הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני; cf. Rapoport, Erech Millin, p. 2-1 f. und Frankel, der gerichtliche Beweis, S. 103. Es muss hier bemerkt werden, dass diese Festsetzung der Halacha erst in späterer Zeit erfolgte. In früherer Zeit (noch ein Jahrhundert nach Samuel) hatte das Gebiet von Nehardea Samuel's und das von Sura Rab's Aussprüche für massgebend gehalten, cf. Kethuboth 6a, 54a. Baba batra 153a. Ueber die Fälle, wo in Ritualgesetzen nach Samuel entschieden wird, cf. Kochbe Jizchak IX, p. 54 und Pachad Jizchak s. v.

[2]) Cholin 59a, 95b. cf. Rapoport in Bikkure ha Ittim VIII, p. 18.

[3]) cf. z. B. Berachoth 31b; Sabbath 62b; Pesachim 36b; Megillah 11a ff. Sanhedrin 20b, 39b, 44a, 94a u. a.

[4]) Aboda sara 40a und Raschi das. Ueber die Erklärung von קרא cf. Kiduschin 49a und Raschi Ta'anith 27b v. רבי חנינא קרא. cf. auch Frankel Introd. in Hieros. 119a und Schitah mekubezeth Kethuboth 56a.

[5]) Sabbath 108b, 152a; Joma 83a; Baba mezia 85b; Abodah sara 30b; Sotah 10a und Rapoport l. c. p. 14.

dass der grösste Theil der medicinischen und astronomischen Lehren im babylonischen Talmud Ueberlieferungen Samuels an seine Schüler sind, obgleich sie nicht seinen Namen an der Spitze tragen [1]). Wird ja nach ihm keine in diesen Wissenschaften besonders ausgezeichnete Persönlichkeit genannt, und die ältern aus Palästina stammenden Lehren sind gewiss grösstentheils nur durch ihn nach Babylonien verpflanzt worden.

Durch die Akademien zu Sura und Nehardea war die geistige Selbstständigkeit Babyloniens und dessen Unabhängigkeit von Palästina begründet worden. Diese Trennung vom Mutterlande, die selbstständige Förderung der Gesetzesstudien auf babylonischem Boden, war aber jetzt nicht mehr, wie früher, mit einer Gefahr für die Einheit des Judenthums verbunden; denn, indem durch die Fürsorge R. Juda des Heiligen die traditionelle Lehre eine feste Grundlage erhalten hatte, war für das zerstreute Israel ein geistiges Band geschaffen, das die Einheit in Lehre und Leben desselben aufrecht zu erhalten im Stande war und vor allen Stürmen und Zeitereignissen viel gesicherter erschien, als der heilige Boden von Palästina. Das Judenthum nahm jetzt in Babylonien einen höhern Aufschwung. Die dem Gesetzesstudium sich widmenden Jünglinge waren nicht mehr genöthigt, nach Palästina zu wandern; es ward ihnen in ihrer Heimath Gelegenheit geboten, ihren Wissensdurst zu löschen, und Babylonien wurde nun gewissermassen als ein zweites heiliges Land betrachtet [2]). Samuel lehrte: „So wie es verboten ist, aus Palästina nach dem Auslande auszuwandern, so ist es auch nicht gestattet, aus Babylonien nach andern Ländern zu ziehen [3])“. Sein Schüler Rab Juda bewies gar aus der Schrift, dass es verboten sei, aus Babylonien nach Palästina zu ziehen [4]), was um so merkwürdiger ist, als Rab Juda als warmer Verehrer des heiligen Landes bekannt war [5]).

[1]) Bei Agada achtete man nicht so sehr auf den Namen des Ueberlieferers; daher hier die häufige Namenverwechselung. Wie es scheint, haben alle nicht in der Gesetzeslehre begriffenen, Wissenszweige, also auch Medicin und Astronomie, den Collectivnamen Agada geführt, welche nicht selten in sogenannte Agadabücher schriftlich aufgezeichnet wurde. cf. Rapoport Erech Millin p. 11 ff.

[2]) cf. Genesis rabba cap. 18 und Gittin 6a.

[3]) Kethuboth 111a: אמר שמואל כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות.

[4]) Sabbath 41a, cf. auch Gittin 6b.

[5]) Berachoth 43a: בר מיניה דרב יהודא דחביבא ליה ארץ ישראל.

Der Vorzug, den man Babylonien von jeher selbst in Palästina in gewisser Beziehung vor andern Ländern eingeräumt hatte [1]), wurde damals vielfach erweitert [2]) und dies veranlasste auch, dass man nicht nur in den Schulen Rab's und Samuel's, sondern auch in dem Lehrhause des R. Jochanan zu Tiberias die Grenzen von Babylonien genau zu bestimmen suchte [3]); was den Beweis liefert, dass man in Palästina weit davon entfernt war, die unabhängige und bevorzugte Stellung des Nachbarlandes mit scheelen Blicken anzusehen, sondern sie als auf reale Thatsachen gestützt vollständig billigte. Rab und Samuel genossen auch in Palästina eine solchen Verehrung, dass man sie mit dem Namen Rabbothenu sche-be-Golah (unsere Lehrer im Exile) allgemein bezeichnete [4]).

[1]) Kiduschin 69b, 71a.

[2]) Erubin 28a; Gittin 6a; Baba kama 80a. Das אתא רב לבבל ist nicht auf die Ankunft Rabs aus Palästina im Jahre 189 zu beziehen, sondern auf seinen Abzug von Nehardea nach Sura. cf. Anhang Note A VIII.

[3]) Kiduschin 71b.

[4]) Sanhedrin 17b; Jerusch Bezah II, 8.

IV.

Nachdem durch die Consolidirung der zur Blüthe gelangten Hochschulen in Babylonien für das jüdische Geistesleben daselbst eine neue Epoche begonnen hatte, trat in der persischen Monarchie eine politische Umwälzung ein, welche auch auf die Juden einen mächtigen Einfluss ausübte. Ardeschir Babegan, der Statthalter der Provinz Fars [1]), verschwor sich gegen seinen Herrn, den Partherkönig Artaban IV. aus dem Geschlechte der Arsaciden, wusste die kriegerischen Volksstämme, welche in den jüdischen Quellen Chabarim heissen [2]), für seine Pläne zu gewinnen und stürzte mit deren Hülfe die arsacidische Dynastie. In der Ebene von Hormuz [3]) verlor Artaban in einer entscheidenden Schlacht Krone und Leben, und Ardeschir (in der Pehlwi-Sprache Artachscheter genannt) schwang sich im Jahre 226 n. ü. Z. auf den persischen Thron [4]) und gründete die Sassaniden-Dynastie.

[1]) cf. Mirkhond bei de Sacy, memoires sur diverses antiquités de la Perse p. 275 und Malcolm, history of Persia I, p. 90.

[2]) Es waren dies wahrscheinlich die Völkerstämme der Provinz Aran, dem Vaterlande Zoroasters (cf. Ritter II, p. 825), wo auch später die Ghebern vor den Verfolgungen der Araber ein Asyl gefunden. Den Namen חברי erhielten sie von ihrem Heimathlande, das wahrscheinlich von den Juden חבור genannt warde. cf. Kiduschin 72a: חבור זה הדייב. Ein Vorgebirge des Kaukasus Adeib diente noch um 960 den Ghebern zu einem religiösen Kultus (Ritter II, S. 833). הדייב wäre dann hier Aran oder Aderbidschan. Ob der spätere Name Ghebern desselben Ursprungs ist, mag dahingestellt bleiben. (cf. Ritter II, S. 109) cf. auch Frankel, Monatsschrift 1852 und Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel I, S. 361 ff.

[3]) Ritter, Erdkunde IX, S. 146 und 151.

[4]) cf. Mordtmann, Erklärungen der Münzen mit Pehlwi-Legenden in der Zeitschrift der deutsch-morgenländigen Gesellschaft 1854, S. 29. Bei den Juden heisst dieser König ארדשיר, vgl. oben Anm. 16.

Schrecken bemächtigte sich der jüdischen Gemeinden, als sie von dem Einfalle der Chabarim Kunde erhielten, denn diese Stämme waren bei ihnen von jeher übel berüchtigt und den „Engeln des Verderbens“ gleichgehalten [1]). Ueberdiess hatten die Parther eine solche milde Herrschaft geführt und den Juden so viel Freiheit und Selbstständigkeit gewährt, dass diese von einer neuen Dynastie in keinem Falle eine Verbesserung ihrer Lage erwarten konnten [2]). Auch in Palästina war man nicht wenig besorgt für das Schicksal der Juden in Babylonien unter der neuen Herrschaft. Als man R. Jochanan, dem Rector der Akademie zu Tiberias, die Nachricht von dem siegreichen Vordringen der Chabarim brachte, überkam ihn grosse Angst, dass die bisher so glücklich gewesenen babylonischen Gemeinden nunmehr der Willkür eines barbarischen Volkes preisgegeben sein würden [3]).

Das befürchtete Unglück liess auch nicht lange auf sich warten. Die zur Herrschaft gelangten Neuperser waren eifrige Anhänger der Zendreligion und Ardeschir, der sich das Epitheton Hormuzd-Verehrer beilegte [4]), zeigte eine ausserordentliche Begeisterung für die Zoroasterlehre. Die Magier, die Priester der Feueranbeter, wurden am Hofe mächtig und einflussreich [5]) und auf ihr Anstiften wurde mit fanatischer Grausamkeit gegen die Andersgläubigen gewüthet, wobei auch die Juden nicht verschont blieben. Ihre Synagogen wurden zerstört [6]), ihre Begräbnissorte entweiht [7]), der Genuss des Fleisches und der Gebrauch der Reinigungsbäder wurde ihnen untersagt [8]) und hierzu noch der Gewissenszwang aufgelegt, an gewissen

[1]) Kiduschin 72a; cf. Sabbath 11a.

[2]) Die Sympathie der Juden für die Parther zeigt sich in den Worten des Babyloniers Levi (l. c.), der sie mit den Heeren König Davids verglich.

[3]) Jebamoth 63b.

[4]) Mordtman l. c. S. 33.

[5]) Agathias ed. Bonn, p. 122.

[6]) Joma 10a.

[7]) Die Perser liesen ihre Leichen in der Regel von fleischfressenden Thieren verzehren, das Begraben wie das Verbrennen der Todten, das von der Lehre Zoroasters für sündhaft erklärt wird, war ihnen daher höchst anstössig; cf. Agathias l. c. p. 113 ff. und Spiegel Friedr. Avesta, die heiligen Schriften der Parsen etc. I, S. 121.

[8]) Jebamoth 63b. Die Magier verehren nächst dem Feuer am meisten das Wasser. cf. Agathias ed Bonn, p. 118: γεραίρουσι δὲ ἐς τά μάλιστα

Feiertagen der Magier für deren Lichttempel Pfannen mit glimmenden Kohlen zu verabreichen [1]).

Am meisten war Rab, der Rector der suranischen Hochschule, dem der letzte Arsacide Artaban ein Freund und Gönner war, über die eingetretene furchtbare Katastrophe entsetzt. Als die Nachricht vom Tode Artabans an sein Ohr drang, rief er trauernd und bestürzt aus: Gelöst ist das Band (der Freundschaft) [2]). Von der Unmenschlichkeit der Chabarim das Schlimmste erwartend, sprach er öfters: Unter der Gewalt eines Arabers und nicht eines Römers; aber lieber noch unter einem Römer, als einem Cheber (Gueber) [3]). Wie sich früher die Juden in Palästina unter der drückenden Römerherrschaft der Hoffnung hingegeben hatten, es würden einst die Römer in die Hand der Perser fallen und Judäa von ihrer Tyrannei befreit werden, so vernehmen wir damals von Rab, dem bei der jetzigen gefährlichen Lage der babylonischen Juden die Römerherrschaft noch milde erschien, den Ausspruch, dass die Perser, die habsüchtig und unbarmherzig in ihrem Fanatismus jüdische Synagogen zerstören, nicht besser seien als die Römer, die Tempelzerstörer, und dass daher erstere einst in die Hand der letzteren fallen werden [4]).

Bei dieser allgemeinen Bestürzung, die sich der Gemüther der babylonischen Juden bemächtigte, war es Samuel, der allein gefasst

τὸ ὕδωρ, ὡς μηδὲ τά πρόσωπα αὐτῷ ἐπαπονίζεσθαι, μήτε ἄλλως ἐπιθιγγάνειν ὅτι μὴ ποτοῦ τε ἕχατι καὶ τῆς τῶν φυτῶν ἐπιμελείας. cf. auch Spiegel l. c. II. S. LIV, LXXXIV und ibid S. LXXI.

1) Sanhedrin 74b. Ueber קוואקי und רומנקי cf. M. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung Th. I, S. 96 und 99.

2) Aboda sara 10b, nach der richtigen Erklärung Raschi's, anders Abraham Ibn-Daud, Sepher ha-Kabbalah (Prag 1795) fol. 44. Das das. vorkommende ארדכן muss in ארדבן emendirt werden (Rapoport, Erech Millin Art. ארדבן). Dass im babylonischen Talmud immer ארדבן (Ardèvan) und im Jerusch (Peah I): ארטבן (Artaban) geschrieben wird, hat seinen Grund in der Verschiedenheit der Aussprache dieses Namens bei den Persern von der bei den Griechen. cf. de Sacy l. c. p. 166 und 274.

3) Sabbath 11a.

4) Joma 10a. Es wird noch hinzugefügt, dass es so von der Vorsehung beschlossen sei, dass Rom die Herrschaft über die ganze Welt gewinne. Auch R. Jochanan deutet das vierte Thier in Daniel's Vision, das da verzehren wird die ganze Erde (Dan. 7, 23) auf Rom. Schebuoth 6b. Aboda sara 2b Fürst (l. c. p. 97 Anm. 222) hat diese Stelle missverstanden.

blieb und auch den Muth seiner Brüder aufzurichten suchte. Hatten auch die Neuperser in ihrem ersten Siegesrausche einen Feuereifer für die Zoroasterreligion an den Tag gelegt und ein Verfolgungssystem gegen andere Bekenntnisse angeordnet, so sah doch Samuel ein, dass dieser Fanatismus nicht lange andauern, sondern nach und nach mildern Gesinnungen Platz machen werde. Er bestrebte sich daher vor Allem, einerseits durch Lehre und Beispiel seine Brüder zu einem solchen Verhalten zu bewegen, wodurch sie ihre Feinde entwaffneten, andererseits wieder Anordnungen zu treffen, wie sie die neu eingetretenen Verhältnisse dringend erforderten.

Einer alten Ueberlieferung zufolge, wonach die Heiden ausserhalb Palästina's nicht als eigentliche Götzendiener, sondern nur als Nachahmer ihrer väterlichen Gebräuche zu betrachten seien [1]), erklärte Samuel, dass manche von den Rabbinen erlassenen Gesetze zur Absonderung von Heiden nur für Palästina, nicht aber für Babylonien verordnet worden seien [2]). Dies sein mildes Urtheil über die persischen Heiden wurde von ihm sogar auf die Priester des Feuerkultus, die Magier, ausgedehnt. Während Rab sie für Gotteslästerer erklärte und der Meinung war, wer nur das Geringste von ihnen lerne, habe bei Gott das Leben verwirkt, wollte Samuel sie wie Astrologen, Zauberer und Wahrsager beurtheilt wissen, von denen man wohl Theoretisches lernen dürfe, wenn man es nur nicht praktisch zur Anwendung bringe [3]). Ebenso nahm auch Samuel keinen Anstand, den theologischen Disputationen zwischen den Hormuzd-Verehrern und den Christen beizuwohnen, obgleich dies von Rab und andern Gesetzeslehrern principiell vermieden wurde [4]).

[1]) Cholin 13b.

[2]) Aboda sara 7b, vergl. Raschi das.

[3]) Sabbath 75a. Sachs (Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung II, S. 114) ist, von der historischen Voraussetzung ausgehend, dass im römischen Reiche der Ausdruck magus, μαγος für „Zauberer" gebraucht wurde, zu einem der Angabe des Talmud widersprechendem Resultate gelangt. Ich habe jedoch im Anhang Note F die Richtigkeit der talmudischen Annahme hinreichend bewiesen.

[4]) Sabbath 116a. Das daselbst vorkommende בי אבידן ist schon auf verschiedene Weise aber nicht befriedigend erklärt worden. (Vergl. die Abhandlung: Ebioniten und Nazaräer im Talmud in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie, Jahrg. 1856 H. 1, wo die verschiedenen Erklärungen von Delitzsch zusammengestellt sind.) Soviel aber aus

Das durch die neue Herrschaft geänderte Verhältniss der Juden zur Landesregierung veranlasste Samuel eine Lehre geltend zu machen, die für die Juden in ihrer Zerstreuung von der grössten Wichtigkeit werden sollte. Die alten parthischen Herrscher hatten sich nicht in die innern Angelegenheiten der Juden gemischt, sie hatten die ganze Verwaltung derselben dem Resch Galutha überlassen und blos die Einzahlung bestimmter Steuern verlangt [1]). Als aber die Sassaniden zur Regierung gelangten, änderte sich die Sachlage. Ardeschir ergriff mit starker Hand die Zügel der Regierung, verordnete neue Gesetze, die er im ganzen Reiche ausgeführt haben wollte. Die Juden mussten es sich sogar gefallen lassen, dass man in der ältesten besonders geheiligten Synagoge zu Schafjathib in der Nähe von Nehardea [2]) die persische Königsstatue aufstellte; nicht damit ihr göttliche Verehrung zu Theil werde, da die Perser selbst den Bilderdienst verabscheuten, sondern als Zeichen, dass nun alle Angelegenheiten der Juden unmittelbar dem Landesherrn untergeordnet seien [3]). Samuel, der von der Ueberzeugung durchdrungen war, dass es eines jeden Bürgers unabweisbare Pflicht sei, die Staatsgesetze heilig zu halten und dies ausserdem schon in einer alten Mischna ausgesprochen fand [4]), glaubte dieser Lehre, deren stricte

dem Zusammenhang der Stelle, sowie aus den Erklärungen der ältern Commentatoren, die gewöhnlich von einer richtigen Tradition geleitet sind, hervorgeht, so ist בי אבידן ein Ort, wo über Religionslehren disputirt wurde. Da nun ferner an jener Stelle von den Evangelien die Rede ist, (cf. Buxtorf, Lexicon Chaldaicum et Rabbinicum v. אבידן) so ist dies als ein Ort anzusehen, an welchem Glaubensdisputationen zwischen Christen und Magiern stattfanden, die seit der Herrschaft der Sassaniden an der Tagesordnung waren (cf. Ritter, Erdkunde X, S. 167). Näheres über die Betheiligung der Juden an diesen Disputationen wird nicht angegeben.

1) Baba kama 117a; cf. Rapoport, Kerem Chemed VII, p. 155.

2) cf. oben Anm. 21.

3) Aboda sara 43b. Dem Umstande, dass dies auf keine Weise einem Götzendienste ähnlich war, ist es zuzuschreiben, dass die Juden hier keinen solchen hartnäckigen Widerstand entgegensetzten, wie zur Zeit des Caligula, als man ein Kaiserbild im Heiligthum aufstellen wollte; cf. Joseph. Ant. XVIII, 8.

4) Gittin 10b. Graetz, (Gesch. d. Jud. II. Aufl. IV. S. 287) behauptet dass der Samuel'sche Grundsatz im Widerspruche mit ältern Halacha's sich befinde und vergisst zu erwähnen, dass er in einer Mischna (l. c.) eine feste Stütze hat, während der Widerspruch mit einer ältern Halacha von

Befolgung den Juden nur zum Heile gereichen müsste, auch allgemeine Anerkennung verschaffen zu müssen. Er stellte daher den Grundsatz auf: dass das Gesetz der Regierung gültiges Gesetz sei [1]); diese Lehre von allen Gesetzeslehrern als halachisch gültig anerkannt, liess seit jener Zeit den Juden die Befolgung der Landesgesetze nicht als Zwangsgebot, sondern als eine religiöse Pflicht erscheinen. Samuel hielt es zugleich für nöthig, obwohl den Juden ihre eigene Civilgerichtsbarkeit von den Sassaniden gelassen worden war [2]), das persische Recht zu berücksichtigen und manche jüdische rechtliche Bestimmungen nach demselben zu modificiren, was namentlich in den Fällen geschah, wo es als nothwendige Consequenz des neu aufgestellten Grundsatzes sich ergab [3]).

Samuel hatte sich in seinen Hoffnungen nicht getäuscht. Seine Bemühungen, die Juden mit dem herrschenden Volksstamme auszusöhnen, waren von dem schönsten Erfolge gekrönt. Von der Durchführung der von Verfolgungssucht dictirten harten Gesetze geschieht keiner weiteren Erwähnung; im Gegentheil sieht man Juden und Perser, wenigstens zur Zeit Samuels, friedlich und in freundschaftlichem Verkehr mit einander leben.

Die nähere Berührung, in welche auch die Juden Palästina's damals mit den Heiden gekommen waren, hatte auch den Patriarchen R. Juda II. veranlasst, das von den Schulen Hillel's und Samaï's (um 50 n. ü. Z.) verbotene heidnische Oel für erlaubt zu erklären, weil die Beobachtung des Verbotes zu beschwerlich gefallen und es ohnehin bei den Juden noch nicht allgemeiner Gebrauch geworden war, sich des heidnischen Oeles zu enthalten [4]). Als R. Simlaï [5]) die Nachricht von dieser Verordnung des Patriarchen nach Babylonien brachte, war Rab hierüber so erstaunt, dass er diese Neuerung gar nicht einführen wollte. Samuel jedoch betrachtete die Gründe des Patriarchen als von so zwingender Natur, dass er, obschon nach

Samuel hinreichend ausgeglichen ist. (cf. die Parallelstellen zum erwähnten Orte.)

1) דינא דמלכותא דינא cf. Baba kama 113b.

2) Die peinliche Gerichtsbarkeit wurde von den Juden Babyloniens nie ausgeübt. (cf. Sanhedrin 31b.)

3) Baba mezia 108a; Baba batra 55a. cf. Frankel, der gerichtliche Beweis. S. 56.

4) Aboda sara 36a.

5) Oben Anm. 75.

seiner Meinung die Verordnung der Hillel'schen und Samaïtischen Schulen, selbst von einer Behörde, die jenen an Zahl und Weisheit überlegen wäre, nicht abgeschafft werden könnten[1]), dennoch in die Aufhebung dieses Verbotes einwilligte und auch bewirkte, dass sein Freund Rab nach langem Widerstreben endlich nachgab und selbst von dieser Erlaubniss thatsächlichen Gebrauch machte[2]).

Zwischen den Häuptern der Hochschulen von Sura und Nehardea herrschte überhaupt Eintracht und brüderliche Liebe und sie wirkten in schönster Harmonie zusammen zur Verherrlichung und Verbreitung des Gotteslehre sowohl als auch zur Verbesserung der Sittlichkeit und Veredelung des Volkes. Rab kam auch öfters zu Samuel nach Nehardea, sowie dieser mehrmals seinen Collegen in Sura besuchte[3]) und diese häufigen Zusammenkünfte knüpften immer enger zwischen ihnen das Band der Freundschaft und war auch für ihr einheitliches Zusammenwirken von wohlthätigem Einfluss.

Es bedurfte auch der eifrigen und energischen Thätigkeit dieser beiden grossen Männer, um die geistigen und moralischen Zustände der babylonischen Gemeinden zu verbessern und den strengen Anforderungen des jüdischen Gesetzes gemäss zu gestalten. Denn die Volkserziehung war seit langer Zeit in Babylonien vernachlässigt, und selbst die Städte, in denen die Gesetzeskunde heimisch war, liessen in Betreff ihres sittlichen Zustandes gar Vieles zu wünschen übrig[4]). Die Schulhäupter liessen es sich daher angelegen sein, nicht nur ihre Schüler, sondern auch das Volk zu belehren und ihm die Wahrheiten der Religion in öffentlichen Vorträgen zum Verständniss zu bringen[5]). Sie zeigten ausserdem eine unermüdliche Thatkraft, wo es galt, das jüdische Religionsgesetz aufrecht zu erhalten und der muthwilligen Verletzung desselben zu steuern. Die Reinheit und Heiligkeit des Ehelebens glaubten sie durch einen festen Damm schützen zu müssen, indem sie die Beobachtung der jüdischen

[1]) Jerusch. Sabbath I, citirt in Tosephoth Aboda sara 36a s. v. והתבן.

[2]) Jerusch. Aboda sara II, 6. Ueber den Ausdruck "דלא כן אני כותב עליך זקן ממרא" cf. Frankel Introductio in Hieros. p. 15b.

[3]) Epist. Scher. p. 15: ולפרקים הוי מתחוין רב ושמואל אהדדי cf. Erubin 94a: Pesachim 30a, Cholin 53b.

[4]) Joma 19b.

[5]) Sabbath 156b; Ta'anith 8a; Sukkah 26a.

Ehegesetze besonders einschärften und gegen eingeschlichene Missbräuche mit Strenge eiferten[1]; aber auch den nur rabbinisch gebotenen zweiten Festtag schützten sie sorgfältig vor Entweihung, indem sie über diejenigen, die ihn nicht achteten, die Bannstrafe verhängten[2]. Dagegen liess Samuel bei den Gesetzen über die Priester- und Levitenabgaben von den Felderträgnissen, die, ursprünglich nur für Palästina gegeben, dennoch aber auch im Auslande ausgeübt wurden, vielfache Erleichterungen eintreten und diese geringschätzige Meinung Samuels von der Ausübung dieser für Babylonien bedeutungslosen Gebote bewirkte, dass sie daselbst später gänzlich aufgehoben wurden.

Durch die vereinigte Thätigkeit Rab's und Samuel's ist auch die Liturgie vielfach ausgebildet und bereichert worden. Manche neue Hymnen und Segenssprüche wurden von Beiden gemeinschaftlich verfasst, wie die Eulogie über die allweise Einrichtung des menschlichen Organismus und der als „eine Perle“ bezeichnete Hymnus beim Scheiden des Sabbaths an einem Festabend[3]. Viele Gebete und Eulogieen, die grösstentheils noch heute in den jüdischen Gebetbüchern ihren Platz behaupten, leiten theils von Rab theils von Samuel ihren Ursprung her. Von letzterem mögen besonders erwähnt werden: ein Schlussgebet für den Versöhnungstag, viele Segenssprüche und ein in solchen Fällen, wo die nöthige Sammlung zur längern Andacht nicht gewonnen werden kann, für das aus achtzehn Benedictionen bestehende Hauptgebot zu substituirendes kurzes Gebet[4]. In Bezug auf die Vorlesungen aus der heiligen Schrift trafen diese beiden Lehrer Babyloniens ebenfalls neue Anordnungen, und zwar theils für gewisse ausgezeichnete Sabbathe ausser den gewöhnlichen noch andere Stücke zur Vorlesung

[1]) Kiduschin 12b, Jerusch. das. III, 5; Niddah 25b.

[2]) Pesachim 52a.

[3]) cf. Frankel, Monatsschr. Jahrg. 1852, S. 360; zu den dortigen Beweisen, dass Samuel vor R. Jochanan zu den „Grossen“ gezählt wird, lässt sich noch ein eclatanter hinzufügen: In Cholin 76a sagt R. Jochanan: גברא רבא . . . דמבן שמואל. Ausserdem ist noch zu vergl. Aboda sara 73b

[4]) Berachoth 33b; 60b.

[5]) L. c. 29a; Pesachim 104a; Joma 87b; Ta'anith 4b; Jerus. das. II,2. Ueber Gebete, die von Samuel herrühren, vergl. man ausser den bereits citirten Stellen noch folgende: Berachoth 11a, Pesachim 116a, 104, Sota 40a, Tur Orach Chajim § 122; Sanhedrin 42a, Kethuboth 8a.

zu bestimmen, theils überhaupt für manche hierzu geeignete Zeiten Schriftvorlesungen anzuordnen, wie das Vorlesen von Stücken aus den Hagiographen beim Mincha-Gottesdienste am Sabbath, welches Samuel in Nehardea eingeführt [1]).

Hatte Samuel durch solche das ganze jüdische Leben durchdringende Lehren und Institutionen seine Stammgenossen zur genauen Befolgung des Religionsgesetzes angeregt, zu einem höhern geistigen und moralischen Standpunkte emporgehoben und zu treuer Anhänglichkeit an den Staat und seine Gesetze ermahnt, so sollte er durch den Einfluss, den er am persischen Hofe gewann, auch in den Stand gesetzt werden, seinen Brüdern wirksamen Schutz nach aussen gewähren und zu ihren Gunsten vor dem Königsthrone das Wort führen zu können. Sowohl wegen seiner Bemühungen für die Wohlfahrt des Staates als auch wegen seines weit über den Kreis seiner Glaubensgenossen hinaus verbreiteten wissenschaftlichen Rufes ward Samuel am Hofe geschätzt und geachtet. Doch scheint Ardeschir von der Ordnung der Reichsangelegenheiten und von den Römerkriegen zu sehr in Anspruch genommen gewesen zu sein, als dass er noch Musse gehabt hätte, die Verdienste der im Stillen für das Heil seines Reiches wirkenden Männer zu beachten und nach Gebühr zu würdigen [2]). Erst als nach seinem im Jahre 238 n. ü. Z. erfolgten Tode sein Sohn Schabur den Thron bestieg [3]), fand Samuel die ihm gebührende Anerkennung.

Der Charakter des Sassanidenkönigs Schabur (Sapores) I. erscheint uns in den jüdischen Quellen in einem ganz andern Lichte als in den römischen und die Geschichte ist gewiss nicht berechtigt, den Zeugnissen der durch die bittern Kränkungen über die erlittenen schmählichen Niederlagen zum leidenschaftlichsten Hasse aufgebrachten römischen Schriftsteller mehr Glauben zu schenken, als den schlichten vorurtheilsfreien Erzählungen der babylonischen Juden. Während Schabur von den Römern als ein treuloser, stolzer und grausamer

[1]) Megillah 29b; Sabbath 116b, 24a; Tosephota שאלמלא.

[2]) Es ist in den jüdischen Quellen keine Andeutung davon, dass Samuel bei Ardeschir in Gunst gestanden wäre. Rapoport hat dies zwar in dem Samuel beigelegten Epitheton „Arioch“ finden wollen, allein ich habe schon oben (Anm. 10) nachgewiesen, dass die Erklärung nicht die richtige ist.

[3]) Nach Mordtmann l. c. S. 34.

Tyrann geschildert wird[1]), so ist in den jüdischen Quellen von allen diesen keine Spur zu finden. Hier erscheint er vielmehr als ein Wohlthäter der Armen, als ein Freund der Weisen und als ein milder schonungsvoller Herrscher, der selbst im schrecklichen Kriege das Gebot der Menschlichkeit nicht ganz ausser Acht lässt[2]).

Dieser König nun war ein Freund und Verehrer Samuels. Er liebte den Umgang mit dem jüdischen Weisen, pflog öfters Unterredungen mit ihm und erbat sich nicht selten seinen weisen Rath[3]). Von diesem Einflusse machte Samuel den edelsten Gebrauch, indem er das Herz des Königs für seine Glaubensgenossen zu gewinnen suchte, und seiner Fürsprache ist es gewiss zuzuschreiben, dass Schabur die Juden nicht nur mit Milde behandelte, sondern sogar mit Gunstbezeugungen überhäufte. Er zeigte ein Interesse für den Glauben, die Gesetze, Sitten und Gebräuche der Juden und wohnte theilnahmsvoll ihren fröhlichen Spielen am Hüttenfeste bei[4]). Eine vom Talmud mitgetheilte Unterredung zwischen ihm und Samuel[5]) lässt vermuthen, dass Schabur zu seinem projectirten Kriege gegen die Römer auf eine kräftige Unterstützung von Seiten der Juden rechnete. Dass ihm diese auch wirklich zu Theil geworden ist, beweist die Versicherung, die er Samuel gab, dass er niemals einen Juden getödtet habe[6]), obwohl er häufig durch von Juden bevölkerte feindliche Gegenden seinen Zug nahm, die dem römischen Reiche mit Treue anhingen. Hätte nicht Odenat, der tapfere Bürger von Palmyra, den Eroberungen Schabur's ein Ziel gesetzt, wer weiss, ob dieser nicht den Juden ein zweiter Cyrus geworden und durch ihn der Wiederaufbau des Tempels zu Stande gekommen wäre[7]).

[1]) Ueber Schaburs Grausamkeit in der Behandlung der Feinde cf. viele römischen Berichte angeführt von Flathe, Ersch und Gruber Encyclopädie Sec. III, 17, S. 398 Art. Perser, Ritter, Erdkunde VIII, S. 834.

[2]) cf. Baba mezia 70b; Aboda sara 76b; Cholin 62b u. a. Mit diesen Angaben des Talmud stimmen auch die persischen Berichte vollständig überein, die ebenfalls die Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit Schaburs rühmen. cf. Mirkhond bei de Sacy l. c. p. 286 und 290.

[3]) Berachoth 56a.

[4]) Sukkah 53a; Baba mezia 119a.

[5]) Sanhedrin 98b; cf. A. Krochmal in Chaluz I, S. 83.

[6]) Moed katan 26a.

[7]) Hieraus lässt sich die feindliche Gesinnung erklären, mit welcher die Gesetzeslehrer jener Zeit gegen Palmyra erfüllt waren, die gerade

Der milde und edle Charakter Schabur's scheint Samuel bei seinen Aussprüchen vorgeschwebt zu haben, in welchen er über die Könige sich so überaus günstig äussert. „Das Wort eines Königs", behauptet er, „ist heilig und er bricht es nicht, wenn es auch gilt, Berge zu zerreissen [1])". Er hatte es gewiss selbst erfahren, dass Schabur ihm Zusicherungen in Betreff seiner Glaubensgenossen erfüllte, obgleich die fanatischen Magier demselben ungeahnte Schwierigkeiten in den Weg gelegt haben mochten. Ein anderer Ausspruch Samuels wollte die Vortheile hervorheben, welche die Sassanidendynastie gerade wegen ihrer dunkeln Abstammung [2]) dem Volkswohle böte. Ein König, meint er, an dessen Geschlechte gar kein Makel haftet, kann durch Stolz und Ueberhebung seinen Unterthanen ein gefährlicher Tyrann werden, und deswegen habe auch die Vorsehung die Regierung der Saul'schen Dynastie von keiner langen Dauer sein lassen [3]), während ein Monarch von dunkler Herkunft, auf seinen Ursprung zurückblickend, stets bescheiden und herablassend dem Volke gegenüber sich verhält, sich enge an dasselbe anschliesst und es zu beglücken sich bestrebt [4]). Da Samuel einen von der göttlichen Vorsehung eingesetzten Herrscher als einen charakterfesten, nur für das Heil seines Volkes thätigen Mann sich dachte, so kann es uns nicht Wunder nehmen, dass er in der unumschränkten Königsmacht das Wohl des Staates erblickte und die Behauptung aussprach, dass es jedem Herrscher erlaubt sei, von dem Rechte, welches der Prophet Samuel in seiner Rede an das Volk (Samuel I, K. 8,

bei dem ausgezeichnetsten Schüler Samuels Rab Juda am stärksten sich zeigt. Er sprach: (Jebamoth 17a) Israel werde einen neuen Festtag einführen am Tage, an dem Palmyra untergehen wird. Nicht ohne Bedeutung sind die Worte eines späteren Lehrers: (das. 16b.) Palmyra habe die Zerstörung des Tempels gefördert.

1) Baba batra 3b.

2) Ardeschir war nach Einigen der Hefe des Pöbels entsprossen und im Ehebruch erzeugt. cf. Agathias ed. Bonn, p. 123. 124. De Sacy l. c. p. 32 ff. und 167 f. erklärt zwar diese Angabe für eine Fabel, jedoch diese Fabel mag schon damals verbreitet gewesen sein und Glauben gefunden haben.

3) David stammte bekanntlich auch von einer Moabiterin, was insofern als ein Makel betrachtet wurde, als ein Moabiter nicht in die Gemeinde Gottes kommen durften (nach Deuteron 23, 4).

4) Joma 22b cf. Raschi das.

V. 11—17) dem Könige einräumte, auch thatsächlichen Gebrauch zu machen, da der Prophet keineswegs blos, um das Volk von seinem Vorhaben, den Staat in eine Monarchie zu verwandeln, abzuschrecken, von Rechten des Königs gesprochen habe, die demselben nicht nach göttlichem Gesetze zustehen [1]). Wenn ein König, von der Macht der politischen Verhältnisse gezwungen, einen Krieg unternimmt, so wird er nach der Meinung Samuels von Gott wegen der hierdurch herbeigeführten Verluste von so vielen Menschenleben zu keiner Verantwortung gezogen, weil er nur als Vertreter des seiner Fürsorge anvertrauten Staates handelt, für den kein Opfer zu hoch angeschlagen werden darf [2]). Von der Gerechtigkeit Schabur's in seinem Kriege gegen die Römer überzeugt, war daher Samuel für diese Unternehmung so sehr begeistert, dass er selbst das Gefühl für seine Stammgenossen in seinem Innern zurückdrängte und bei der Nachricht, dass die Perser bei der Eroberung von Mazaca Cäsarea [3]) in Cappadocien 12000 Juden, die ihnen einen hartnäckigen Widerstand entgegengesetzt, niedergemetzelt hatten, es unterliess, seine Trauer über die Gefallenen nach jüdischer Sitte durch Kleiderzerreissen zum Ausdrucke zu bringen [4]). Sowie die Vertiefung in das Gesetzstudium Samuel nicht verhindert hatte, die andern Wissenschaften ebenfalls mit Liebe und Eifer zu pflegen, so vermochte auch nicht seine Anhänglichkeit an seine Glaubensbrüder die Hingebung an das Vaterland bei ihm abzuschwächen. Die Juden pflegten ihn in ehrender Weise „König Schabur" zu nennen, im Hinblicke darauf, dass er beim Perserkönige in hohem Ansehen stand und, als ein treuer Unterthan, dessen und des Staates Interessen stets zu wahren suchte [5]).

[1]) Sanhedrin 20b.

[2]) Schebuoth 35b; cf. Tosephoth zur Stelle.

[3]) cf. Graetz in Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1852, S. 512. Wenn die Eroberung von Mazaka, wie von Gibbon und Clinton, Fasti Romani angegeben wird, erst im Jahr 260, also nach dem Tode Samuels erfolgt ist, so müsste man unter מזיגת קיסרי die Stadt Khazr verstehen, die Schabur nach zweijähriger Belagerung erobert hatte, cf. Mirkhond bei de Sacy l. c. p. 286 ff. Doch passt hierzu nicht die in M. K. 26a befindliche Angabe von der Nähe der Stadt לודקיא = Laodicaca.

[4]) Moed katan 26a.

[5]) Pesachim 54a; Baba kama 96b.

V.

Im Jahre 247 n. ü. Z. starb Rab, der grosse Lehrer zu Sura [1]). Die Nachricht hievon machte auf Samuel einen erschütternden Eindruck. „Der Mann, der mir überlegen war, ist dahingeschieden", rief er weheklagend aus und zerriss nacheinander zwölf Kleider, von der Trauer über den Verlust des von ihm verehrten Kollegen ganz überwältigt [2]). Zu Sura wählte man kein neues Schuloberhaupt; Rab Huna, der grösste Schüler Rab's, der nach dessen Tode am Gerichtshofe daselbst präsidirte, ordnete sich in jeder Beziehung Samuel unter und legte ihm alle schwierigen religionsgesetzlichen Fragen zur Entscheidung vor [3]). In Nehardea war jetzt die einzige Hochschule Babyloniens, deren Rector Samuel als die höchste Autorität von allen Juden anerkannt wurde. Selbst R. Jochanan, der hervorragendste palästinensische Lehrer, der vorher Samuel nur als Kollegen betrachtet und auch über den von diesem angefertigten Kalender [4]) sich geringschätzig geäussert hatte, wurde endlich durch eine grosse Anzahl von Samuel ihm zugesandter Belehrungen über wichtige Ritualgesetze von dessen Grösse überzeugt und mit solcher Hochachtung gegen ihn erfüllt, dass er den Entschluss fasste, sofort seinen Lehrer in Babylonien, wie er jetzt Samuel nannte, zu besuchen, und nur durch ein Gerücht von dessen Tode von dieser beschwerlichen Reise abgehalten werden konnte [5]).

1) Epist. Scher. p. 15.
2) Moed katan p. 24a.
3) Ep. Scher. p. 16. Gittin 66b, 89b, cf. Sanhedrin 17b.
4) cf. oben S. 21, Anm. 6.
5) Cholin 95b, cf. Jerusch. das.

Indessen war dies Gerücht falsch; Samuel lebte noch nach dem Tode Rab's zehn Jahre [1]), scheint jedoch in seinen letzten Lebensjahren durch die Kriege zwischen Persern und Römern an dem Verkehr mit Palästina verhindert gewesen zu sein und seine segensreiche Thätigkeit blos auf Babylonien beschränkt zu haben [2]). Hier nahm die Sorge für seine Schule, nach welcher jetzt auch die verwaisten Schüler Rab's hinströmten, alle seine Kräfte in Anspruch, indem er sich bemühte, letzteren als ein väterlicher Freund den schweren Verlust, den sie erlitten, zu ersetzen. Er war auch so glücklich an seinen Jüngern seine unbegrenzte Mildthätigkeit üben zu können. Besonders ward er Rab's Sohn Chija, der ebenfalls zu ihm gekommen war, ein zweiter Vater, und es gereichte ihm zur höchsten Freude, von den vortrefflichen Lehren, die ihm von seinem hochverehrten Freunde bekannt waren, dessen würdigem Sohne mittheilen zu können [3]).

Nicht so glücklich war Samuel in seinem Familienleben. Es waren ihm keine männlichen Nachkommen beschieden, und zwei Töchter wurden ihm während des Krieges von einer feindlichen Truppe gefangen weggeführt [4]). Die Gefangenen wurden nach Sepphoris in Palästina, wo R. Chanina, der ehemalige Lehrer Samuels, einer Hochschule vorstand, gebracht. Dort wurden sie von den Juden, die bei der Auslösung gefangener Glaubensgenossen keine Kosten scheuten, durch Lösegeld aus der Gefangenschaft befreit. Kaum hatte R. Chanina erfahren, dass sie die Töchter Mar Samuels seien, so entschloss er sich, da eine Rückkehr nach Babylonien in jener Zeit mit grossen Gefahren verbunden war, sich ihrer väterlich anzunehmen. Er bewog seinen ebenso durch Frömmigkeit wie durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten Schüler Simon b. Abba, der ein Babylonier und mit Samuel verwandt war, eine Tochter desselben

[1]) Ep. Scher. l. c. cf. Graetz in Frankels Monatsschrift, Jahrg. 1852 p 512 ff.

[2]) Nur auf diese Weise lässt es sich erklären, wie ein Gerücht, dass er gestorben, in Palästina Glauben finden konnte und auch später nicht dementirt worden ist. cf. Jerusch. Cholin l. c.

[3]) cf. Berachoth 12a, Chagigah 14a, Erachin 16b.

[4]) In welcher Zeit dies Factum stattgefunden, kann nicht genau bestimmt werden; jedenfalls aber noch beim Leben Samuels, wie dies im Folgenden ersichtlich sein wird.

zu heirathen. Doch sie starb bald nach der Vermählung und ebenso wurde ihre Schwester, die Simon nachher heirathete, durch einen frühzeitigen Tod ihm entrissen [1]). Der unglückliche Vater ertrug sein Geschick mit Ruhe und Geduld. Nicht lange vorher hatte sein Bruder Pinehas einen ähnlichen Trauerfall zu beklagen. Samuel ging, um seinen Bruder zu trösten, und als er in dessen äusserlicher Erscheinung die Trauer allzusehr ausgedrückt fand, konnte er sich nicht enthalten, sein Befremden hierüber zu äussern. „Würdest du denn so gleichgültig sein, wenn dir ein solches Unglück begegnete", fragte Pinehas und — so fügt die Quelle hinzu — gleich als wäre einem Herrscher ein unheilvolles Machtgebot aus Versehen entschlüpft, wurde auch wirklich Samuel bald von einem solch harten Schlage getroffen [2]).

In Palästina schrieb man dies Unglück einer alten Sünde zu, die Chanania, der Brudersohn des R. Josua begangen, indem er in Babylonien Monatsanfänge bestimmt und Schaltjahre eingesetzt hatte [3]). Man konnte es sich nicht anders erklären, wie es denn kam, dass der hochverehrte, tugendhafte und sündenlose Mar Samuel von der Hand Gottes so schwer getroffen wurde. Man wagte nicht, auch nur daran zu denken, dass an diesem reinen Tugendbilde irgend ein Makel hafte; ja man erzählte, dass einem Manne, der sich über Mar Samuel nach dessen Tode tadelnd geäussert hatte, auf der Stelle von einem herabgestürzten Balken der Hirnschädel zerschmettert worden wäre; so furchtbar hätte Gott eine Verletzung der Ehre dieses Frommen bestraft [4]).

Einer solchen allgemeinen Verehrung hatte sich Samuel, wie kein Anderer, durch seine Thaten verdient gemacht. Keiner war gleich ihm stets für das Gemeinwohl besorgt und diesem seine eigenen Interessen aufzuopfern bereit. Sein Vater Abba diente ihm hierin als leuchtendes Vorbild. Dieser hatte es als seinen Beruf angesehen, für das Wohl Anderer zu sorgen und durch Liebesdienste seinen Nebenmenschen nützlich zu sein. Gab es Gefangene auszulösen, so war es Abba, der in die vorderste Reihe trat, dies zu

[1]) Kethuboth 23a und Jerusch das.
[2]) Moed katan 18a.
[3]) cf. oben S. 19, Anm. 4.
[4]) Berachoth 19a.

bewerkstelligen [1]); gab es Waisengelder zu verwalten, so war es wieder Abba, der mit fast peinlicher Gewissenhaftigkeit dieses Geschäft besorgte [2]). Seine Mildthätigkeit gegen die Armen war unbegrenzt und weit gepriesen [3]). Er verkaufte den Ertrag seiner Felder immer zur Erntezeit zu billigem Preise, denn er hielt es für sündhaft, Kornvorräthe aufzuspeichern und dadurch eine Theuerung der Lebensmittel herbeizuführen [4]). In allen diesen eiferte Samuel seinem Vater nach und wollte ihn womöglich noch übertreffen. Aus Fürsorge für die hülflosen Waisen stellte er jedem Gerichtshofe die Aufgabe, bei den Waisen Vaterstelle zu vertreten [5]). Er liess seine Feldfrüchte bis zur Zeit der Theuerung liegen, um sie dann den Armen zu den billigen Preisen der Erntezeit zu verkaufen [6]). Er zeigte ausserdem das Bestreben, Redlichkeit und Rechtschaffenheit in Handel und Wandel Allen ans Herz zu legen und das Volk vor Bedrückung und Uebervortheilung zu schützen. Er warnte in vielen Aussprüchen vor dergleichen Ungerechtigkeiten, schärfte den Kaufleuten ein, nie mehr als ein Sechstel des Einkaufpreises Profit zu nehmen [7]), duldete es nicht, dass man auf Waaren, die zur Ausübung einer religiösen Pflicht gehörten, einen zu hohen Preis setzte und zeigte bei solchen Gelegenheiten sich bereit, die Strenge des Religionsgesetzes zu mildern, falls die Kaufleute sich nicht zu billigern Preisen verstehen würden [8]); wie er auch in manchen Fällen die Uebertretung einer Religionsvorschrift erlaubte, um viele Menschen vor Schaden zu bewahren [9]). Wie er selbst stets mit der Gesammtheit fühlte, wie er in seiner ganzen Thätigkeit nur das Wohl Anderer im Auge hatte und wie er von seinem Einflusse bei dem Fürsten nur zum Heile des Volkes Gebrauch machte, so wollte er, dass solche Gefühle auch jedes Israeliten Herz erfüllten, dass jeder sein eigenes Wohl in dem der Gesellschaft suche und dass diese Gefühle

[1]) Kethuboth 23a.
[2]) Berachoth 18b.
[3]) Jerusch. Pea, Ende
[4]) Baba batra 90b.
[5]) Jebamoth 67b, Gittin 37a, 52b.
[6]) Baba batra 90b.
[7]) Baba mezia 40b, Schebuoth 31a, Cholin 113a.
[8]) Pesachim 30a, Sukkah 34b.
[9]) Sabbath 42b.

auch in den Gebeten ihren Ausdruck fänden, in welchen der Einzelne sich nie von der Gesammtheit ausschliessen solle [1]).

Fast scheint es überflüssig zu erwähnen, dass sein Wohlwollen nicht auf den engen Kreis seiner Glaubensgenossen beschränkt war, sondern auf alle Menschen ohne Unterschied der Religion sich erstreckte; haben wir ja schon oben gesehen, wie er mit heidnischen Männern der Wissenschaft vertrauten Umgang gepflogen und den freundschaftlichen Verkehr zwischen Juden und Heiden zu befördern gestrebt hatte. Aber auch an vortrefflichen Lehren liess er es nicht fehlen, um diese Duldsamkeit zu verbreiten. „Es ist verboten einen Menschen, mag er Jude oder Heide sein, auch nur durch Worte zu hintergehen" [2]). „Vor dem Richterthrone des Weltenschöpfers waltet kein Unterschied ob zwischen Juden und Heiden, da ja unter letzteren sich ebenfalls edle und tugendhafte Männer befinden [3])". „Man hüte sich besonders, in Gegenwart eines Proseliten Verachtung und Geringschätzung gegen Heiden kundzugeben; denn ist auch bei jenem der angestammte Glaube durch seine spätern Ueberzeugungen verdrängt worden, so muss doch jede Unduldsamkeit um so mehr sein Herz verwunden, als er es am meisten fühlt, wie diejenigen, welche, treu den in ihrer zartesten Jugend eingesogenen Lehren und Anschauungen, ihrem Irr- und Aberglauben anhangen, mit Unrecht verachtet und verfolgt werden" [4]). Diese und ähnliche Lehren wurden von Samuel ausgesprochen [5]). Ebensowenig wie auf das religiöse Bekenntniss blickte er auf den Stand bei der Bethätigung seiner Menschenliebe. Seiner Menschlichkeit und gewissenhaften Rechtlichkeit in der Behandlung der Sklaven wird gewiss Niemand die Bewunderung versagen, der bedenkt, dass in jener Zeit selbst bei den gebildetsten Völkern der Sklave nur als eine Waare betrachtet wurde. Samuel lehrte durch Wort und That, dass man auch in den Sklaven die Menschenwürde achten müsse und dass sie nur zum Dienste aber nicht zur Herabwürdigung und ehrenkränkenden Behandlung dem Herrn anvertraut seien [6]). Als ihm einmal eine Sklavin geraubt

[1]) Berachoth 49b und Jerusch. das.
[2]) Cholin 94a.
[3]) Jeruschalmi, Rosch ha-Schanah I, 2.
[4]) Sanhedrin 94a.
[5]) cf. Sabbath 32a: Jebamoth 121b; Aboda sara 23b.
[6]) Niddah 17a, 47a; Arachin 29b.

wurde und er sie im Gedanken aufgegeben hatte, hielt er sich aus diesem Grunde verpflichtet, ihr später, nachdem er sie durch Lösegeld wieder erlangt hatte, einen Freibrief zuzustellen [1]).

Mehr noch als seine Selbstlosigkeit und sein herzgewinnendes Wohlwollen trugen seine Bescheidenheit und Sanftmuth dazu bei, ihm die Liebe und Verehrung seiner Nebenmenschen zu verschaffen. Ungeachtet der hohen gesellschaftlichen Stellung, die er einnahm und der Geistesgrösse, wodurch er unter seinen Zeitgenossen hervorragte, war dennoch jeder Stolz, jede Ueberhebung und Selbstüberschätzung seinem ganzen Wesen fremd; er brachte im Gegentheil eine anspruchslose Bescheidenheit in Lehre und Leben zum Ausdrucke. Die Schule des Patriarchen Hillel, jenes Musterbildes der Bescheidenheit, wurde von Samuel besonders gepriesen und verherrlicht. „Drei Jahre" lautet ein Ausspruch von ihm, „controversirten die Schulen Hillel's und Samai's mit einander, bis endlich eine göttliche Stimme rief, „Die Lehren beider Schulen sind Worte eines lebendigen Gottes, „aber für die Praxis ist die Schule Hillel's massgebend"". „Warum geschah dies? Weil die Hilleliten sanft, bescheiden und duldsam waren und es nicht verschmähten, neben ihrer eigenen Meinung stets auch die Ansicht ihrer Gegner vorzutragen, ja letztere sogar der eigenen vorauszuschicken" [2]). Dem Beispiele der Hilleliten folgend, war auch Samuel in seinem Streite bescheiden und vertrug auch Widerspruch gern. Er beharrte nie hartnäckig auf seiner Meinung, sondern nahm sie sogleich zurück, sobald er von deren Irrthümlichkeit überzeugt war [3]). Er machte öfters seinem Gegner das Zugeständniss, dass dessen Ansicht dem Verstande einleuchtender sei, als die seinige und rechtfertigte jene gegen die von Andern erhobenen Einwände [4]). Und wie bescheiden und anspruchlos war sein öffentliches Auftreten! Die angesehene Familie Schela, welcher nach altem Herkommen bei der Huldigung des Exilarchen der Vortritt eingeräumt wurde, hatte dieses Vorrecht an Samuel abgetreten. Dieser jedoch, der bei jeder Gelegenheit nicht nur vor Rab sondern auch vor dessen Schüler R. Assi zurücktrat, überliess auch diese Ehre

[1]) Gittin 38a.
[2]) Erubin 13b.
[3]) Ibid. 90a; Cholin 76b. 96a.
[4]) Berachoth 36a; Beba mezia 107a; Bechoroth 54b.

seinem Freunde Rab, den er wie einen Lehrer ehrte [1]). Er war gewohnt Jedem, von dem er auch nur eine Sache gelernt hatte, öffentlich seine Achtung zu bezeugen, verschmähte es nie, selbst von Solchen, die ihm tief untergeordnet waren, Belehrung anzunehmen [2]) und, um auch seine Schüler zu einem solchen Verhalten zu ermuntern, wies er ihnen nach, dass viele im Munde des gemeinen Volkes lebenden Sprichwörter in der heiligen Schrift ihre Begründung finden, dass also selbst Unwissende manchmal göttliche Weisheitslehren aussprechen [3]). In seiner Sprache liebte er jene Geradheit, die in einfacher, ungekünstelter Rede ihre Gedanken äussert und zeigte einen tiefen Widerwillen gegen diejenigen, die hochmüthig die gewöhnliche Sprache verschmähten und nach eigenthümlichen fremdsprachlichen Ausdrücken haschten [4]). Wie tief die Bescheidenheit und Demuth in seinem Innern wurzelte und wie sehr sein Geist von ihnen durchdrungen war, bekunden sowohl seine religiösen Herzensergüsse, in welchen er die Eitelkeit und Nichtigkeit der menschlichen Weisheit und Grösse sowie die Geringfügigkeit der menschlichen Tugenden und Vorzüge in erhabenen und ergreifenden Worten dargestellt [5]), als auch seine öffentlichen Vorträge, welche über die Allgüte und Allbarmherzigkeit des Schöpfers belehrten, der dem schuldbelasteten Sterblichen seine Gnade und Vergebung in reichem Maasse zu Theil werden lässt [6]).

Auch darin glich Samuel ganz dem Patriarchen Hillel, dass er Jedermann mit unbeschreiblicher Sanftmuth und Freundlichkeit begegnete, ganz unähnlich seinem Freunde, dem Schuloberhaupte von Sura, der gleich Samaï durch seine Heftigkeit die Menschen zuweilen abstiess. Ein Perser kam einmal zu Rab und wollte von ihm in der jüdischen Religion unterrichtet werden. Dieser zeigte sich ihm willfährig. Als jener aber gegen Alles, was ihm vorgetragen wurde, einen halsstarrigen Zweifel entgegensetzte, wies ihn Rab zornig von sich. Er ging hierauf zu Samuel und dieser brachte es durch Sanftmuth und Geduld in kurzer Zeit so weit, dass der verstockte

1) Baba kama 80a f. Jerusch, Ta'anith IV.
2) Kethuboth 22b; Baba mezia 33a; Jerusch Horajoth III, 7.
3) Sanhedrin 7a.
4) Kiduschin 70a.
5) Joma 87b.
6) Ta'anith 8a.

Perser zu glauben anfing und zum Judenthum übertrat [1]). Diese menschenfreundliche Gesinnung leitete ihn auch in seinem Urtheile über Andere, worin er stets zu liebevoller Nachsicht, nie aber zum Verdammen und Verurtheilen bereit war. Ein gewisser Rab Schela [2]) hatte einmal die Wiederverheirathung einer Frau gestattet, deren Mannes Tod noch nicht gesetzlich constatirt war. Rab ward hierüber so aufgebracht, dass er sofort über Rab Schela die Bannstrafe verhängen wollte. Samuel jedoch hielt ihn von diesem Schritte zurück, indem er bemerkte, man müsse vor der Verurtheilung erst den Schuldigen vernehmen. Wirklich wusste Rab Schela, um den Grund seiner Entscheidung befragt, sich vollkommen zu rechtfertigen, und Rab freute sich, durch des Freundes Rath von einer Uebereilung abgehalten worden zu sein, die von unangenehmen Folgen für ihn gewesen wäre [3]). Solche Nachsicht empfahl Samuel auch Andern. „Lasset euch nie dazu herbei, ein Kind zu enterben, und wäre es auch, einen ungerathenen Sohn zu Gunsten eines bessern", warnte er seine Schüler, sie zur Toleranz und Versöhnlichkeit ermahnend [4]).

Jedoch erlaubte er es nicht, dass die Bescheidenheit und Geduld zu weit getrieben werde und bis zur Schwäche ausarte. Er selbst legte immer ein hohes Selbstbewusstsein, eine Festigkeit und Entschlossenheit an den Tag, wenn es galt, für Recht und Wahrheit und für das Ansehen der Lehre in die Schranken zu treten. Bevor er noch ein öffentliches Amt bekleidete, hatte er schon der Willkürherrschaft und den gesetzwidrigen Anordnungen des Exilarchen offen und entschieden entgegenzutreten gewagt [4]), und als später sein Schüler Mar Ukba zum Exilarchat gelangte, liess er trotz der glanzvollen äussern Stellung seines Schülers es nicht ungerügt, wenn dieser gegen ihn sich verging [6]). Wenn die Autorität der Lehre und des Gesetzes gefährdet war, da verwandelte sich seine Milde in Strenge und wich seine Sanftmuth einer gerechten Entrüstung, die

1) Midrasch rabbah zu Eccles, VII, 8.
2) cf. oben S. 24, Anm. 4.
3) Jebamoth 121a.
4) Kethuboth 53a,
5) Baba batra 89a.
6) Moëd katan 16b. Eine der ersten Pflichten des Lehrers ist nach dem Talmud, sein Ansehen den Schülern gegenüber aufrecht zu erhalten (Ketuboth 103b).

allein ohne Hinzufügung einer andern Strafe hinreichend war, die Gesetzesverächter zu zerschmettern und zu vernichten [1]). Ebenso thatkräftig bekämpfte er falsche Ansichten und achtete die Wahrheit höher als jede Autorität [2]). Selbst Rab gegenüber führte er in solchen Fällen eine Sprache, die von nicht geringem Selbstbewusstsein zeugt. „Wenn Abba einer solchen Ansicht ist, so versteht er von Sabbath- oder Trephoth-Gesetzen gar Nichts“, sagte er mitunter [3]), aber ohne auch nur im Geringsten seinen Freund hiermit verkleinern oder herabwürdigen zu wollen, was schon der Umstand beweist, dass er ihn unzählige Male mit dem Ehrentitel Rab (Lehrer) benennt [4]).

Diesen Bestrebungen, das Gesetz und die Lehre in ihrer Reinheit und ihrem Ansehen zu erhalten, entsprechen auch die strengen Anforderungen, die Samuel an sich selbst und an die Richter und Lehrer überhaupt stellte. Der Richter muss nach Samuel im Rechtsprechen eine Gewissenhaftigkeit beobachten, die auch den geringsten Schein von Bestechlichkeit und Parteilichkeit vermeidet. Als ihm einmal Jemand beim Gange über eine Brücke die Hand zur Stütze reichte, wollte er einen Rechtsstreit, den der Betreffende hatte, nicht zur Entscheidung übernehmen, aus Befürchtung, durch die ihm bewiesene Zuvorkommenheit bestochen, sich zu dessen Begünstigung geneigt fühlen zu können [5]). Mit derselben Vorsicht solle auch der Lehrer bei religionsgesetzlichen Entscheidungen verfahren, die er nur dann zu treffen unternehmen dürfe, wenn er von den betreffenden Lehren vollständige und klare Kenntniss besässe [6]). Der Lehrer soll — so lehrt Samuel — in seinen Handlungen nicht immer den Buchstaben des Gesetzes sondern zuweilen das Gewissen um Rath fragen, das oft über eine Handlung ein Verdammungsurtheil fällt, die der Arm des Richters ungestraft lässt. Er soll ferner nicht im Handel und Wandel Andern gegenüber zu sehr auf strenges Recht pochen, sondern freudig zuweilen auf sein rechtliches Eigenthum Verzicht leisten [7]). Zu den nothwendigen Eigenschaften eines Gesetzeslehrers zählt Samuel endlich

1) Jerusch Sotah IX, 16; ibid. Moëd katan III, 2.
2) cf. Chagigah 10a; Joma 85b; Megillah 7a.
3) Sabbath 53a; Cholin 45b.
4) cf. z. B. Erubin 90b; Aboda sara 32b; Sanhedrin 66b u. a.
5) Kethuboth 105b.
6) Kiduschin 6a.
7) Baba mezia 24b; 75a.

eine eifrige Wahrheitsliebe, der jede heuchlerische Verlogenheit verhasst und verabscheuungswürdig ist [1]).

Der Eifer, mit welchem Samuel für seine Nebenmenschen thätig war, die Liebe und die freundliche Theilnahme, die er ihnen stets entgegentrug, wurden noch übertroffen von seinem nie ermattenden Eifer im Dienste Gottes und von seiner treuen Anhänglichkeit und Liebe zur Lehre Gottes. Nur durch Gottesdienst und Forschen in der Gotteslehre erlangt der Mensch nach Samuel's Aussprüchen ein Recht auf das Dasein; vernachlässigt er diese Pflichten, so ist er, weil nicht seiner Bestimmung gemäss lebend, oder, wie sich Samuel selbst ausdrückt, weil aus dem von Gott für das wahrhaft menschliche Leben bestimmten Elemente geschieden, gleich dem Fische, der das Wasser verlässt, als nicht lebend zu betrachten [2]). Wer auch nur ein Gottesgebot vernachlässigt, schlägt seinem geistigen Leben eine unheilbare Wunde und vermag nicht mehr, wie der unverdrossen seine Pflichten Uebende, gegen furchtbare von aussen auf ihn eindringende Stürme der Noth und der Leiden sich muthig aufrecht zu erhalten [3]).

Samuels Leben war auch von rastloser, pflichteifriger Thätigkeit und vom Forschen in der Weisheit [4]) ganz ausgefüllt. Auch die tiefsten religions-philosophischen Fragen beschäftigten seinen regen Geist. Die Welt, behauptet er, sei nur für Männer wie Moses erschaffen worden, dem alle Pforten der Weisheit erschlossen waren mit Ausnahme einer einzigen, der Erkenntniss der Wesenheit Gottes [5]). Diese Ansicht erkennt als das höchste Ziel des Menschen die möglichst hohe Erkenntniss an, bedingt aber, dass sie, wie bei Moses, mit eifriger praktischer Pflichterfüllung verbunden sei. Die theoretische Erkenntniss allein genügt ebensowenig wie ein blos sittlicher und religiöser Wandel ohne Erkenntniss [6]). Das Dogma vom Messias,

1) Cholin 94a; Baba mezia 23b.
2) Abodah sara 3b; cf. Erubin 54a.
3) Berachoth 63a.
4) Wissenschaft, Weisheit und Gesetzeslehre wurden sämmtlich durch das Wort תורה (Lehre) in jener Zeit bezeichnet. Die Rabbinen wurden „Weise" (חכמים) genannt; mit demselben Namen bezeichnete man auch die Gelehrten anderer Völker.
5) Sanhedrin 98b; Nedarim 38a; cf. den Commentar des R. Nissim das.
6) Dieser Ansicht wurde von Rab und R. Jochanan widersprochen.

diese tröstende und aufrichtende Lehre von einer heilvollen Zukunft, wurde von Samuel in einer andern Weise aufgefasst, als man es bis zu seiner Zeit gewohnt war. Er lehrte, die messianische Zeit werde sich nur dadurch von der frühern unterscheiden, dass Israel, geläutert durch so viele Leiden, veredelt und frei von jeder Knechtschaft sein werde; im Uebrigen werde sein Zustand unverändert bleiben. Die Weissagungen der Propheten von einem glücklichen goldenen Zeitalter beziehen sich gar nicht auf die messianische Zeit, sondern auf das zukünftige Leben (Olam ha-ba, zukünftige Welt, Jenseits), dessen ungetrübte Glückseligkeit die Propheten sinnbildlich darstellten [1]). Auch über die göttliche Vorsehung besitzen wir von Samuel mehrere Aussprüche, die uns den Beweis liefern, dass dieses Thema seine Gedanken eifrig beschäftigt hatte. Er stellte über die weise, göttliche Weltordnung Betrachtungen an, wies nach, dass sich die göttliche Vorsehung auf jeden einzelnen Menschen erstrecke, und zeigte, wie besonders in der jüdischen Geschichte die göttliche Vorsehung sich offenbarte [2]).

Es lässt sich leicht denken, dass ein Mann von solcher Verstandesgrösse, wie Samuel, jeden Aberglauben, dem seine Zeit ergeben war, verwerfen musste. Wir haben schon oben gesehen, dass er die Nichtigkeit der Sterndeuterei erkannte und vor der Uebung derselben warnte. Aber auch den Träumen, die man zu seiner Zeit für göttliche Offenbarungen der Zukunft hielt, sprach er jedwede Bedeutung ab [3]). Dies bewies er auch seinem königlichen Freunde Schabur auf folgende Weise. Schabur, der besonders viel auf Träume gab, fragte einmal Samuel, ob er, der so weise, auch im Stande sei, ihm vorherzusagen, was für einen Traum er in der folgenden Nacht haben werde? „Du wirst in deinem Traume sehen, o König“, erwiederte Samuel, „dass die Römer dich gefangen nehmen und zu schwerer Arbeit verurtheilen“. Dies beunruhigte den ganzen Tag des Königs Gedanken, und die Folge hievon war, dass er auch wirklich diesen Traum hatte. Er wurde dadurch von der Nichtigkeit des Traum-

[1]) Kethuboth 112b; Berachoth 34b und viele Parallelstellen. Auch diese Ansicht S.'s hat von vielen Seiten Widerspruch gefunden.

[2]) Moëd katan 18b; Berachoth 58b; Megillah 11a; Nedarim 41a; Joma 22b; cf. auch Sabbath 56b.

[3]) Berachoth 55b.

glaubens überzeugt, da er einsah, dass die Träume nur von den Gedanken, mit denen man am Tage sich beschäftigt, herrühren [1]).

Der reine und geläuterte Glaube war es auch, der Samuel die Ueberzeugung verschaffte, dass es nicht Gottes Wille sei, dass der Mensch sich kasteie, allen Freuden dieser Welt entsage und ein ascetisches Leben führe, sondern dass er vielmehr jeden erlaubten Genuss sich vergönne. Demgemäss lehrte er auch: „Wer sich Fasten auferlegt, ist ein Sünder; wer Gelübde auf sich nimmt, wird ein Frevler genannt; und wer sich die nöthige Nahrung entzieht, dem wird sie auch vom Himmel vorenthalten werden; denn wie sollte Gott sich seiner erbarmen, da er selbst gegen sich kein Mitleid fühlt? [2]) Diese Welt ist eine von Gott den Menschen bereitete Tafel, von der Jeder, so viel als erlaubt ist, sich nehme, bevor er von seinem himmlischen Vater in eine andere Welt abberufen wird“ [3]). Gerade darin besteht nach Samuel die höchste Tugend, mitten in den Freuden dieser Welt zu leben und dennoch genau dem göttlichen Willen nachzukommen, sich keinen Genuss zu versagen, aber stets dessen eingedenk zu sein, dass man Gottes Eigenthum geniesse, welches, wie heiliges Gut, erst durch ein Lösegeld, den Dank zum Schöpfer und die Lobpreisung seiner Gnade erworben werden müsse [4]). Samuel hatte den schönen Wahlspruch: „Alles für Gott“ [5]).

Es war auch sein ganzes Leben und Wirken eine Verherrlichung des göttlichen Namens, ein vollendeter Ausdruck des Ideals der jüdischen Lehre. Er hat dem ganzen Leben der jüdischen Nation, das in der Lehre wurzelte, durch die Ausbildung und Entwicklung des überlieferten Gesetzes eine durchgreifende Förderuug gegeben, durch Ermunterung zur Pflege der Wissenschaften einen erweiterten Gesichtskreis geboten und durch herzliche Ermahnungen zur Förderung des staatlichen Wohles eine heitere Aussicht für die Zukunft verschafft. So wurde von diesem Geistesheroën schon am Beginne des geschichtlichen Lebens der Juden in der Diaspora der Grundstein zur Fortentwickelung des Judenthums in der Fremde gelegt. Diese sind:

1) Berachoth 56a.
2) Sabbath 129a;Ta'anith 11a; Nedarim 22a.
3) Erubin 54a.
4) Berachoth 35a.
5) Kiduschin 81b: הכל לשם שמים.

standhaftes Festhalten am väterlichen Glauben, eifriges Pflegen der Wissenschaft und treue Anhänglichkeit an das Vaterland.

Im Jahre 257 n. ü. Z. schied Samuel aus diesem Leben und hinterliess in seinen Schülern, auf die er seinen Geist und seine Tugenden vererbt hatte, würdige Nachfolger, welche das schöne Werk, das er begonnen, eifrig fortsetzten. Von seinen ausgezeichneten Schülern waren in der folgenden Generation am hervorragendsten: R. Nachman, welcher das Rectorat der Akademie zu Nehardea übernahm [1], und Rab Juda „der Scharfsinnige", der eine neue Hochschule zu Pumbadita begründete [2], und von dem sein Lehrer im Hinblicke auf dessen heiligen Lebenswandel behauptet hatte, er sei gar kein Staubgeborener [3].

[1]) Epist. Scher. p. 16.
[2]) Ibid. über Pumbadita cf. oben Anm. 9.
[3]) Niddah 13a.

Anhang.

Note A.

Ich habe in den chronologischen Angaben die Resultate der Forschungen Rapoport's zur Grundlage genommen, nach welchen 193 n. ü. Z. der Tod R. Jehuda ha-Nasi's erfolgte und 189 die erste Wanderung Rab's nach Babylonien stattfand. Diese und noch andere mit ihnen zusammenhängende chronologische Daten sind von Rap. in drei trefflichen Artikeln (Kerem Chemed IV, p. 204 ff., ibid. VII p. 138 ff. und Erech Millin v. אנטונינוס) ausführlich begründet worden. Jedoch sind noch einige Einwände gegen die der Chronologie in dieser Skizze zur Basis dienenden zwei Daten erhoben worden, die Rap. nicht beseitigt hat. Dies soll nun an dieser Stelle ge schehen.

I. Die Meinungsverschiedenheit zwischen den Gelehrten hierüber ist bekanntlich durch eine Zahlvariante entstanden, indem die uns jetzt vorliegenden Handschriften der ältesten Quellen für die Wanderung Rab's nach Babylonien die Zahl תק׳ל׳ = 530 Seleucid. d. i. 219 n. ü. Z. (cf. Richter, historisch-kritischer Versuch über die Arsakiden u. s. w. S. 97) haben, während Zakkuto in allen Handschriften תק׳ = 500 Sel. d. i. 189 n. ü. Z. gelesen hat. Rap. hält nun die letztere Angabe für die richtige, indem er die erstere auf die Reise Rab's von Nehardea nach Sura, das in einem Bezirke liegt, welcher öfters Babel *κατ᾽ ἐξοχήν* genannt wird, bezieht. Deshalb ist auch die Notiz im Jalkut, (Zacharia 11), dass R. Jehuda ha-nasi, oder Rabbi der Kaiser Commodus und der Arsacide Volageses III in einem Monate gestorben sind, für historisch zu halten; mithin war das Todesjahr Rabbi's 193 n. ü. Z. Andere Gelehrte, die Rabbi's Wanderung um 219 setzen, müssen, da diese noch bei Rabbi's Lebzeiten stattfand, die Notiz im Jalkut verwerfen und Rabbi's Tod etwas später als 219 setzen. Der Hauptvertreter der letzteren Ansicht ist Jost.

II. Grätz setzte in der ersten Auflage seiner Geschichte (Berlin 1853) den Tod Rabbi's ungefähr um dieselbe Zeit wie Rap., indem er noch einen anderen Grund hinzufügte und wollte nur die Zahl תק״ל d. i. 219 n. ü. Z. nicht für die Reise Rab's nach Sura gelten lassen (auf diesen letzteren Punkt kommen wir später zurück). In der zweiten Auflage (Leipzig 1866) dagegen wird die Zeit um ca. 15 Jahre verschoben. Als das Todesjahr Rabbi's wird 210 angegeben und auch das Geburtsjahr desselben, welches allgemein nach einer an drei Stellen (Genesis Rabba cap. 58, Midrasch Koheleth I, 5 und Talmud babli Kidischin 72b) befindlichen Notiz: משמת ר' עקיבא נולד רבי gleichzeitig mit dem Todesjahre R. Akiba's also mit dem Falle Betar's 135 gesetzt wurde, wird von Gr. um 15 Jahre später, also 150 angegeben. (cf. Grätz, Geschichte der Juden IV. 2. Auflage S. 414 und 480). Meine Aufgabe ist es nun, die Ansicht Rap.'s gegen die Einwände Gr's. zu vertheidigen, weil gerade diese es sind, die Rap. nicht selbst widerlegt hat.

III. Der erste Gegenbeweis Gr.'s (l. c. S. 414) ist zwar von keiner Bedeutung. Er sagt: „Die älteste gaonäische Chronik, das Seder Tanaim und Scherira, beide geben übereinstimmend an: R. Jahanan sei 590 Sel. gestorben = 279; Scherira fügt hinzu: er habe 80 Jahre fungirt: וביומי דרב הונא שכיב ר' יוחנן...ואמרין דמתנין שנמלך (דתמנין שנין מלך) ובשנת תק״צ איפטר ר' יוחנן. Diese Zahl kannten viele Chronographen, nur hatten sie statt פ die unmögliche Zahl ת und gaben demgemäss R. Jochanan eine Lebensdauer von 400 Jahren. Sie haben die Zahl jedenfalls richtig von der Lebensdauer verstanden. Ist nun R. Jochanan 80 Jahre alt geworden und 279 gestorben, so ist er 199 geboren. Nun war er noch ein jugendlicher Zuhörer R. Juda's I und hat dessen halagische Diskussionen mit Rab nicht capiren können (Cholin p. 137). Folglich lebte R. Juda noch mehrere Jahre nach R. Jochanan's Geburt, nach 199.“ Soweit Grätz. Diese ganze Beweisführung beruht aber auf einer nicht nur unerwiesenen, sondern auch, wie es sich bald zeigen wird, grundfalschen Voraussetzung, derjenigen nämlich, dass die 80 Jahre bei Scherira und die 400 bei den andern Chronographen aus ein und derselben Quelle geflossen, mithin Scherira's Angabe für die Funktionsdauer R. Jochanan's als dessen Lebensdauer zu betrachten sei. Die älteste Chronik, welche die 400 Lebensjahre des R. Jochanan angiebt, ist das Seder Tanaïm we-Amoraïm, das spätestens

887 n. ü. Z. verfasst wurde, also um 80 Jahre älter ist als Scherira's Sendschreiben. In diesem Büchlein werden am Schlusse noch diejenigen Gesetzeslehrer hervorgehoben, die ein aussergewöhnlich hohes Lebensalter erreicht haben und zwar mit folgenden Worten: „R. Jochanan lebte 400 Jahre (ת' שנים), Rab lebte 300 Jahre (ש' שנים). R. Jochanan b. Sakkaï, Hillel, der ältere und R. Akiba lebten jeder 120 Jahre (ק"ך שנה).“ Ist es schon beim ersten Anblick dieser Stelle ersichtlich, dass der Verfasser R. Jochanan das höchste Lebensalter zuschreibt, so wird es bei einigem Nachdenken klar, dass es unmöglich ist bei R. Jochanan פ zu lesen. 80 Jahre und noch länger haben sehr viele Gesetzeslehrer gelebt; wir erwähnen nur Rab Juda b. Jecheskel, R. Nachman, R. Ada b. Ahaba und Samuel; und es wäre diese Lebensdauer nicht besonders von R. Jochanan hervorgehoben worden. Ja, gerade von dieser Stelle ist ein Beweis für Rap. denn da R. Jochanan 279 gestorben ist und er nur ein sehr junger Hörer R. Juda's war, und ferner R. Jochanan ein aussergewöhnlich hohes Lebensalter erreicht hatte; so kann R. Juda nicht erst 210 gestorben sein; es wäre ja dann R. Jochanan beim Leben R. Juda's schon ein bejahrter Mann von mehr als 30 Jahren gewesen, wenn er auch nur 100 Jahr alt geworden ist. Die Zahlen 400 und 300 bei Seder Tanaïm müssen allerdings als sagenhaft betrachtet werden, aber jedenfalls zeigt diese Sage, dass R. Jochanan ein sehr hohes Alter erreicht hatte und es sind daher die 80 Jahre, die er nach Scherira seiner Schule vorstand, wie Gr. selbst (in der 1. Auflage seiner Geschichte S. 289) sagt, gar nicht übertrieben. Von den späten Chronographen kann gar keine Rede sein, denn diese haben nur aus Seder Tanaïm und Scherira abgeschrieben.

IV. Von grösserem Gewichte scheint der von Gr. an einer andern Stelle (S. 480) erhobene Einwand gegen die Behauptung Rap.'s zu sein: dass nämlich R. Juda ha-Nasi nicht gleich nach dem Falle Betars geboren worden sein kann, da anderweitige talmudische Notizen angeben, dass sein Vater Simon b. Gamliel damals noch ein Schulknabe war. Grätz sieht sich hierdurch veranlasst, die Geburt R. Juda's um 150 zu setzen. Wäre diese Annahme begründet, dann müsste natürlich auch der Tod R. Juda's später als 193 gewesen sein, da er gewiss viel länger als 43 Jahre gelebt haben muss. Allein es wird sich bald zeigen, dass selbst dieser Einwand, bei genauer Prüfung Rap.'s auf fester Grundlage ruhende Behauptungen

nicht zu erschüttern vermag. Wir wollen nur die talmudischen Notizen, nach denen R. Simon b. Gamliel beim Falle Betar's noch sehr jung gewesen sein soll, der Reihe nach vorführen.

a) Die eine Stelle ist Jeruschalmi Ta'anith IV, 8 und mit unbedeutenden oder als Abschreibefehler zu betrachtenden Varianten in Midrasch Threni II, 2 u. ibid. III, 51. Diese lautet folgendermaassen: R. Simon b. Gamliel sagt: 500 Schulen waren in Betar, in deren kleinster nicht weniger als 500 (oder 300) Kinder waren; diese sprachen: wenn die Feinde über uns kommen werden, so werden wir sie mit unsern Schreibgriffeln durchbohren. Die Sünden jedoch verursachten, dass die Feinde eindrangen und die Kinder sammt ihren Büchern verbrannten. Ich allein blieb von allen übrig und ich rief aus: Mein Auge thut meiner Seele weh ob aller Töchter [1]) meiner Stadt (Threni III, 51).

b) Eine andere hiehergehörige Notiz ist folgende: (in Babli Gittin 58a). Es sagt Samuel im Namen des R. Simon b. Gamliel. Der Schriftvers: (Threni III, 51). Mein Auge thut meiner Seele weh u. s. w. passt auf folgende Begebenheit: 400 Schulen waren in der Stadt Betar, in jeder derselben waren 400 Lehrer, jeder Lehrer hatte 400 Kinder. Wenn ein Feind eindrang, erstachen sie ihn mit ihren Stäbchen; als aber der Feind siegte und die Stadt eroberte, wurden alle sammt ihren Büchern verbrannt.

c) Eine dritte Notiz endlich, die auch Gr. (l. c. S. 468) anführt, befindet sich in Babli Sota 49b u. ibid. Baba Kama 83a mit folgendem Wortlaute: Es sagt Samuel im Namen des R. Simon b. Gamliel: Der Schriftvers (Threni III, 51) Mein Auge u. s. w. passt auf folgende Begebenheit: 1000 Knaben waren in meines Vaters Hause (בית אבא = familia patris) 500 derselben lernten Thora und 500 griechische Weisheit; von allen diesen bin nur ich hier und ein Sohn meines Vaterbruders in Asia übrig geblieben.

V. In dieser letzten Stelle will nun Gr. (l. c) das Wort בית אבא in ביתתר emendiren, weil „sonst das Wort keinen rechten Sinn gäbe." Man braucht jedoch nur die Stelle im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden zu lesen, so wird man sich über

[1]) So wörtlich. Es scheint aber hier das Wort בנות agadisch als „die Verständigen" aufgefasst worden zu sein, so wie im Midrasch zum Hohelied I, 5 (cf. das.) und es sind hierunter die Schulkinder zu verstehen.

die Emendation Gr.'s nicht genug wundern können. Es wird dort nämlich zuerst erzählt, dass man während der Kämpfe der Makkabäerbrüder Hyrkan und Aristobul einen Fluch über denjenigen ausgesprochen habe, der griechische Weisheit lernen würde. Wie, fragt der Talmud, ist denn griechische Weisheit zu lernen verboten? (Es wird nun die obige Stelle, (sub c) zum Beweis angeführt, dass es erlaubt sei, diese Wissenschaft zu lernen). Die Antwort hierauf ist: שאני בית ר"ג דקרובין למלכות היו. Bei dem Patriarchenhause gestattete man eine Ausnahme, weil sie der Regierung nahe standen. Hier ist es ja klar, dass von בית אבא dem Patriarchenhause, und nicht von Betar die Rede ist. Meinte aber Gr., dass schon dem Talmud diese Stelle corrupt vorgelegen habe, so hätte er ja dies ausdrücklich bemerken sollen. In Wahrheit jedoch hat der Talmud diese Stelle ganz correct. Betrachten wir nur die zwei letzten Stellen (sub b u. c) und wir werden sogleich zu der Ueberzeugung gelangen, dass dies zwei ganz verschiedene Erzählungen sind. In der einen (sub c) wird erzählt, dass das ganze Patriarchenhaus mit Ausnahme R. Simons und seines Vetters ausgestorben sei, während in der andern (sub b) von dem Gemetzel der Kinder zu Betar bei dessen Eroberung berichtet wird [1]). Diese zwei Erzählungen können nicht zu einander gehören aus folgenden Gründen:

1) Wäre bei dem Betarkriege, wo der Talmud die Zahl der Erschlagenen als eine unbestimmbare angibt und selbst Dio Cassius von 580000 Gefallenen spricht, eine Anzahl von 1000 gefallenen Kindern (wie sub c) gar nicht nennenswerth.

2) Ist an einer Stelle (sub b) gar keine Rede davon, dass R. Simon b. Gamliel allein am Leben geblieben ist, während in der andern (sub c) gar nicht der Feinde Erwähnung geschieht, woraus hervorgeht, dass die 1000 Kinder gar nicht durch Feindes Hand ihren Tod gefunden, sondern eines andern Todes gestorben sind; vielleicht durch die Pest, welche die zahlreichen Schüler R. Akiba's dahingerafft. (cf. Jebamoth 62b Midrasch Koheleth 11, 6).

[1]) Die Zahlen sind bei dergleichen talmudischen Berichten gewöhnlich als hyberbolisch zu nehmen. Die Ursache ist, wie schon Gr. (l. c.) richtig bemerkt darin zu suchen, weil man solche Begebenheiten in öffentlichen Vorträgen erzählte, wo man durch die grossen Zahlen den Effekt steigern wollte.

3) Es ist für beide Erzählungen ein und derselbe Gewährsmann angegeben und zwar der gewiss zuverlässige Samuel. Dieser würde ja sich selbst widersprechen, wenn er ein Factum bald in dieser bald in anderer Version erzählte.

Es ist daher mit Gewissheit anzunehmen, dass Samuel im babylonischen Talmud zwei verschiedene Facta erzählt, die nur das gemeinschaftlich haben, dass beide sich an einen Schriftvers (Threni III, 51) anlehnen und dass beide von R. Simon b. Gamliel überliefert sind.

VI. Diese beiden Facta sind im Jeruschalmi und in dem aus demselben schöpfenden Midraseh (sub a), weil sie **einen** Gewährsmann haben, noch mehr aber weil sie sich an **einen** Schriftvers anlehnen, zu einer einzigen Erzählung zusammengeschmolzen und es ist hier wie sonst unzweifelhaft der Babli zuverlässiger als der Jeruschalmi und dies um so mehr, als aus einem Berichte des ersten eine Halacha gefolgert wird, die eine sorgfältige Prüfung desselben voraussetzt. Ausserdem ist es ja auch ganz unbegreiflich, wie Simon b. Gamliel, dessen Vater R. Gamliel in Jamnia Präsident des Sanhedrin war, schon als Knabe in einer Schule zu Betar gewesen sein soll. Gab es denn in Jamnia, dem Sanhedrialsitze, keine Kinderschule? Wir müssen also den Berichten des Babli folgen, nach welchen R. Simon b. Gamliel gar nicht in Betar war und es ist demnach gar kein Grund vorhanden, die Notiz, dass R. Jehuda ha-Nasi gleich nach dem Falle Betars, um 135, geboren sei, zu beanstanden. Nach dieser Prämisse hindert uns auch nichts mehr, seinen Tod nach den oben verzeichneten Gründen gleichzeitig mit dem Tode Commodus' und Vologeses' III. 193 n. ü. Z. zu setzen.

VII. Es bleibt nur noch übrig zu beweisen, dass die Reise Rab's nach Babylonien nothwendig noch beim Leben R. Jehuda's stattgefunden und dann wird die Leseart 'חי"ק gesichert sein. Ausserdem dass dies an zwei Stellen (Jerusch. Pea VI, 3; Babli, Sanhedrin 5a) ausdrücklich berichtet wird; so wird diese Thatsache noch durch folgende Umstände bestätigt. 1. Schickte Rab ein rituelle Anfragen enthaltendes Schreiben an R. Jehuda ha-Nasi (Babli Kethuboth 69a), was doch gewiss nach seiner Wanderung nach Babylonien geschah. 2. Als Levi nach Nehardea kam, war Rab in Babylonien und schloss

aus dessen Ankunft, dass R. Ephes gestorben sein müsse (Sabbath 59b). Dies aber fand statt zwei und ein halb Jahr nach dem Tode R. Jehuda's (Kethuboth 103b und Raschi l. c.). Ist es nun festgestellt, dass Rab dritthalb Jahre nach dem Tode Rabbi's schon in Babylonien war, so ist für das Factum seiner Reise dahin das Datum ח'ק'ל' unrichtig und die andere Leseart ח'ק' d. i. 189 n. ü. Z. anzunehmen.

VIII. Um die bei noch vielen andern Chronographen vorkommende Zahl ח'ק'ל' nicht ganz zu verwerfen, müssen wir mit Rapoport (Erech Millin p. 142) dies Datum auf die Reise Rab's nach Sura und die Gründung der Hochschule daselbst beziehen, da das Bezirk, zu welchem diese Stadt gehörte, nach einer andern in demselben liegenden Stadt den Namen בבל führte und Rab das geistliche Oberhaupt des ganzes Bezirkes war, weshalb er auch ריש סדרא בבבל der Resch Sidra von Babel genannt wird. (Cholin 137b). So müssen wir die Ansicht Rap.'s (l. c.) modificiren, da seine fernere Annahme, (l. c.), dass Sura selbst manchmal בבל genannt wird, wie Grätz (in Frankel's Monatsschrift Jahrg. 1853) bewiesen hat, unrichtig ist.

Note B.

Obwohl dies speciell für unser Thema von keiner Wichtigkeit ist, so soll dennoch die Behauptung, dass man den Kindern die rabbinische Erläuterung der Bibel vortrug, begründet werden, weil dadurch eine, wie ich glaube, sehr richtige Ansicht über den Namen zweier alten Midraschim deren meines Wissens noch kein Literarhistoriker erwähnt hat, ihre Würdigung finden wird.

Es war schon in uralter Zeit der Gebrauch, mit den Kindern das Buch Leviticus zu beginnen. Schon R. Assi, ein Zeitgenosse Rab's erwähnt dieses Brauches und sucht den Grund hievon anzugeben (Mazikra Rabba VII). R. Tobija b. Elieser, der wahrscheinlich aus noch ältern Quellen geschöpft haben, behauptet nun, dass dies deswegen Brauch sei, weil in diesem Buche die wichtigsten Gesetze enthalten sind; wegen dieses Brauches werde das dritte Buch Moses' auch Siphra de-Be-Rab (das Buch der Schule, בי רב = Schule) genannt. Hier sind seine Worte in פסיקתא זוטרתי Pericope: צו לפיכך

פותחין בתחילה בספר ויקרא ללמד לתינוקות מפני שהן גופי תורה חוקים ומשפטים אסור והיתר לכך נקראת תורת כהנים ספרא דבי רב ·

Hiernach ist nun der Name des Midrasch zum III. B. M. Siphra de-Be-Rab nichts Anderes als der Name von diesem B. M. selbst; ebenso wie der andere für diesen Midrasch gebräuchliche Name Torath Kohanim der eigentliche Name des III. B. M. ist. (cf. Mischna, Menachoth IV, 3 u. Talmud b. Jebamoth 72 b).

Nach Beendigung von Leviticus kamen die anderen Gesetze enthaltenden Bücher Exod. Num. u. Deuteron. an die Reihe und diese 3 Bücher erhielten desshalb den Namen Schear Siphré de-Be-Rab (die übrigen Bücher der Schule), welchen Namen auch die Midraschim zu diesen Büchern führten (cf. Joma 74 a Baba Bathra 124 b und Raschbam das. ferner Seder Tanaïm in Kerem Chemed IV p. 193). Der Midrasch zu Exod. wurde später umgearbeitet und erhielt den Namen Mechilta. (cf. Zunz gottesdienstliche Vorträge S. 47 und Frankel Introductio in Hierosolymit. p. 108 b).

Die Ansicht, dass Rab der Redacteur dieser beiden Werke sei, die zuerst von Maimonides (in der Vorrede zu Jad ha-chasaka) ausgesprochen und von den neueren jüdischen Literarhistorikern recipirt worden ist, hat demnach gar keine Begründung für sich. Auch Raschi (Cholin 66 a) ist gegen Maimonides und scheint mit meiner Ansicht übereinzustimmen. Es ist nun nach dem Obigen R. Chija als der Redacteur des Siphra zu betrachten, wie schon M. L. Malbim in der Vorrede zu seinem Commentare ha-Torah we-ha-Mizwah behauptet und beweiset (cf. das.).[1] Nun hatte gewiss R. Chija mit der Redaction dieses Werkes die Verbesserung des Jugendunterrichtes im Auge, für den er bekanntlich eine eifrige Thätigkeit entwickelt hat (cf. Ketuboth 103 b Baba Meziah 85 b). Wir finden auch wirklich im Talmud ausdrücklich (Joma 27 a), dass ein Gesetzeslehrer seinem kleinen Sohne aus dem Siphra Unterricht ertheilt. Es ist hiermit die Ansicht, dass man die Bibel den Kindern mit der rabbinischen Erläuterung vortrug, genügend gerechtfertigt.

[1]) Derselbe hat jedoch Raschi Cholin 66a entweder aus dem Gedächtnisse oder nach einer unrichtigen Leseart falsch citirt (של רב sc. בבית מדרשו statt בבית המדרש) und demgemäss missverstanden.

Note C.

Da es für das Verständniss der Lehre Samuel's von Wichtigkeit ist, dessen Lehrer zu kennen und gerade über diesen Punkt, wer die Lehrer Samuel's gewesen sind, Unklarheit und Meinungsverschiedenheit angetroffen werden, so halte ich es für nöthig, auf diesen Punkt näher einzugehen.

I. Seine ersten Lehrer in seiner Kindheit können wir übergehen, da sie keine Männer von Bedeutung gewesen sind, wie wir dies aus dem Urtheile, das Samuel's Vater über einen Lehrer seines Sohnes fällt (דלא גמר) (Cholin 107 b) deutlich ersehen. Der erste bedeutendere Lehrer Samuel's war unstreitig dessen Vater Abba b. Abba. Dieser war ein hervorragender Gesetzeslehrer, da ihm selbst Rab seine Hochachtung beweist. Als letzterer einst eine Frage an jenen richtete und keine Antwort auf dieselbe erhielt, rief er verwundert aus: (nach Job 29, 9) Fürsten halten in der Rede ein und legen die Hand auf ihren Mund (Kethuboth 51 b). Wir können den Unterricht, den Abba seinem Sohne gibt, in einer Stelle sehen, wo Abba dem Samuel verschiedene Fragen zur Beantwortung vorlegt und so oft dieser eine unrichtige Antwort gibt, ihm zuruft: אישתבשת (du hast geirrt). Allein Abba mochte bald sich diesem Lehramte nicht gewachsen fühlen und er übergab dies seinem Freunde.

II. Levi b. Sisi. Dass dieser Samuel's Lehrer war, beweist schon R. Abraham b. David (Haszagoth zu Maimonid. Praefatio ad Jad ha-Chasakah) aus Sabbat 108 b, dem sich noch mehrere andere Beweise hinzufügen lassen. (cf. Heilprin, Seder ha-Doroth v. Samuel). Dennoch aber behaupten Raschi u. R. Samuel b. Meïr, dass Levi der Genosse (חבר) Samuel's war. (cf. Heilprin l. c.) Es hat auch diese Ansicht eine starke Stütze in Berachoth 18 b, wo Samuel Levi mit seinem Namen nennt, was bei einem Lehrer streng verboten war, (cf. Sanhedrin 100 a), und ausserdem ist noch aus vielen Stellen ersichtlich, dass Rab, Samuel und Levi Genossen (חברים) waren. Es ist daher anzunehmen, dass Levi Samuel's Jugendlehrer gewesen, und dass letzterer später als Jüngergenosse (תלמיד חבר) Levis betrachtet wurde. (cf. Tosephoth Jembamoth 57 b s. v. אמר). Dass Levi während der Jugendzeit Samuels in Babylonien war, ist schon oben (S. 11, Anm. 4) bewiesen worden.

III. Maimonides (Praefatio ad Jad ha-Chasakah) behauptet, dass B. Chanina b. Chama, welcher als Nachfolger R. Jehuda ha-Nasi's der Schule zu Sepphoris vorstand, der Lehrer Samuel's gewesen sei. R. Abraham b. David meint, die Behauptung Maimonides' wäre aus der Luft gegriffen und selbst die Vertheidiger Maimondes' wissen nur schwache Gründe zu dessen Rechtfertigung anzugeben. Ich glaube, dass Maimonides' Ansicht wohl begründet ist. Schon der Umstand, dass die beiden Gesetzeslehrer, Samuel und R. Chanina, zu ihrer Zeit berühmte Aerzte waren (cf. Cholin 7 b), lässt schliessen, dass sie zu einander in Beziehung standen. Noch mehr aber werden wir hievon überzeugt, wenn wir betrachten, dass Beide in Bezug auf den Ursprung der meisten Krankheiten ein und derselben Theorie huldigen. Beide behaupten nämlich: Die meisten Krankheiten entstehen durch den schädlichen Einfluss der kalten Luft (Baba mezia 107 b, Jerusch. Sabbat XIV, 3; Levit. Rabba cap. 16); beide sprechen den Zaubereien in dieser Beziehung ihre Bedeutung ab (l. c. und Cholin 7 b. Was aber ebenfalls auffallend ist, das ist der Umstand, dass, wie in Gittin (87 b) berichtet wird, R. Chanina einen Palmzweig als seine Unterschrift zeichnete und eben dasselbe Zeichen auch Samuel zu seiner Unterschrift gebrauchte (Jerusch. Gittin IX, 14). Mit Recht bemerkt Rapoport (Bikkure ha-Ittim, VIII), dass die Aerzte damals deswegen dies Zeichen gebrauchten, weil sie die Datteln für ein Universalmittel hielten, was aus vielen Stellen des Talmuds hervorgeht (cf. Rapoport l. c. p. 17). Es geht daraus mit Gewissheit hervor, dass Samuel in der Arzneikunde R. Chanina zum Lehrer gehabt. Wie leicht lässt sich nun schliessen, dass Samuel von demselben Lehrer auch in der Traditionslehre unterrichtet worden, da dieser einer der ausgezeichnetsten Schüler des R. Juda war und von ihm sogar zu seinem Nachfolger ernannt wurde. Allerdings kann man fragen: Wie kommt es, dass Samuel gar keine Lehre im Namen seines Lehrers R. Chanina tradirt? Allein diese Frage kann obige Ansicht nicht widerlegen, selbst wenn wir nicht mit Gedalja ibn Jachza (Schalschelet ha-Kabbalah) Bechoroth 11 b אמר רבי שמואל א״ר חנינא in אמר שמואל א״ר חנינא emendiren. Denn angenommen, Samuel hätte Levi allein zum Lehrer gehabt; so bleibt ebenfalls die Frage offen: Von wem hat Samuel alle die Traditionslehren, die er uns überliefert und die offenbar aus sehr alter Zeit stammen, gehört, da er im Namen Levi's nur wenige (meines Wissens nur 5, von

denen 4 bei Heilprin v. Samuel zu finden sind und ausserdem noch Gittin 13b) Lehren tradirt. Von Samuel sind aber nun im babylonischen Talmud mehr als 1500 Lehren verzeichnet, von denen ein grosser, vielleicht der grössere Theil seinen Lehrern angehört, die er aber nicht mit Namen nennt, wahrscheinlich weil diese selbst wieder sie nicht als ihre eigenen Lehren, sondern als Traditionen älterer Tanaïm vortrugen, in deren Namen auch wirklich sehr oft von Samuel tradirt wird (man vgl. z. B. Berachot 27a, 40a Sabbat 15a, 17b, 40b, Enrubin 13a, 13b Jebamoth 14a, 80a, 100b, Ketuboth 26a 44a, 57a, 87a, Gittin 58a, 80a, Baba kama 83a, Sanhedrin 83a, Sebachim 97a, Cholin 53b, Nidda 5a, 22a, 52b und viele a.) Fügt man noch hinzu, dass Samuel auch oft Lehren ausspricht, die der Meinung R. Chanina's entsprechen, so ist es gar nicht mehr zweifelhaft, dass Maimonides' Ansicht die richtige ist. (cf. Jerusch. Berachot I, 1 und VIII. 1).

IV. Hierdurch ist auch eine andere Frage entschieden, die nämlich, ob Samuel in Palästina war, oder nicht. Rapoport (Erech Millin p. 10 u. 222) bezweifelt dies, indem er die Stelle, die dies ausdrücklich berichtet, (Baba mezia 85b שמואל ירחינאה אסיה דרבי הוה) für einen spätern Zusatz erklärt. Ihm folgt Frankel (Introductio in Hierosol. p. 124b); nur will er annehmen, Samuel habe dem Patriarchen brieflich ärztliche Vorschriften ertheilt. Allein nicht nur mit Bezug auf das oben gewonnene Resultat, dass Samuel die Arzneikunde bei R. Chanina gelernt, sondern auch einstweilen davon abgesehen, wird es sich uns ergeben, dass Samuel in Palästina war. Dass Abba b. Abba der Vater Sumuel's in Palästina war, ist aus den Citaten oben Anm. 41 ersichtlich. Man kann dies auch daraus schliessen, dass man ihn in Palästina gewöhnlich nur unter dem Namen Abba b. Ba (= Abba) kennt, während er im babylonischen Talmud stets Abuha di Schemuel genannt wird, wovon der Grund nur der sein kann, dass die Palästinenser mit ihm nur zu der Zeit verkehrten, als sein Sohn Samuel noch jung und noch nicht so berühmt war, dass der Vater nach ihm genannt wurde, während die Babylonier ihn später nur nach seinem ausgezeichneten Sohn nennen. Wäre nun Abba nicht in Palästina gewesen und den Palästinensern nur durch andere Babylonier bekannt geworden, so wüsste er ihnen ebenso, wie den Babyloniern unter dem Namen Abuha di-Schemuel bekannt sein. Es bestätigt sich also auch hierdurch, dass Abba der Vater

Samuel's in der Schule des Patriarchen R. Juda gewesen ist. Ist nun der Vater Samuel's nach Palästina gezogen, so ist es schon sehr wahrscheinlich, dass auch sein Sohn ihm dahin gefolgt ist, um so mehr als aueh sein Lehrer Levi dahin ausgewandert war, was doch wohl unbestritten ist. Wäre Samuel zur damaligen Zeit, seinem Jünglingsalter unter der Leitung irgend eines babylonischen Lehrers gestanden, so wäre uns gewiss dessen Name bekannt geworden. Ziehen wir noch den Umstand in Betracht, dass Samuel viele Lehren von R. Juda und R. Chija tradirt, bei denen wir oft zur Annahme genöthigt sind, dass er sie unmittelbar von ihm gehört habe (man vgl. z. B. Sabbat 51 b, 138 a, Moëd kason 18 a, Gittin 66 b, Aboda sara 16 a, Sukka 11 a, Jebamoth 59 b, Baba kama 114 b, 115 b, Cholin 113 a), so werden wir dem Berichte, (Baba mezia 85 b), dass Sumuel den Patriarchen R. Juda von einem Augenübel befreit hat, selbst dann nicht jede Glaubwürdigkeit absprechen, wenn er, wie Rapoport annimmt, ursprünglich nicht in den Talmud aufgenommen, sondern erst später eingeschoben worden war. Wir werden den Bericht als aus alter Quelle geschöpft betrachten, an dem nichts Unwahrscheinliches ist ausser dem Schlusse, dass R. Juda Samuel damals die Semicha ertheilen wollte, das bei einem so jungen Alter zu sehr affällt, da gesetzlich hierzu ein Alter von mehr als 40 Jahren nöthig war. (cf. Sota 22 b und Tosephoth das.).

V. Es bleibt uns noch übrig, den Irrthum nachzuweisen, den diejenigen begehen, welche Samuel zum Schüler des Exilarchen Rab Huna, der bei Lebzeiten R. Juda's gestorben ist, (Jerusch. Kilaïm IX, 4; Genesis rabbah cap. 32), machen wollen. Dies behauptete zuerst A. Krochmal (Chalez I. p. 69) und Jost (Geschichte des Judenthums und seiner Secten) folgte ihm. Als Beweis sollen die beiden Stellen Gittin 5 a und Collin 13 a dienen, wo Samuel an einen Rab Huna eine Anfrage richtet (בעא מיניה שמואל מרב הונא) welcher der Exilarch Rab Huna gewesen sein soll. Dies ist aber falsch; denn dieser Rab Huna ist kein anderer als der Schüler und Nachfolger Rab's. Schon aus der Replik Samuel's (Chalin 13a) זו בידנך הוא ersehen wir, dass er damals nicht als Schüler den Lehrer, sondern als College fragte; unzweideutig aber ist dies angegeben im Jeruschalmi, (Kiduschin I, 5) wo Samuel dieselbe Frage, wie im Babli, und noch eine andere an Rab Huna richtet und von ihm durch seinen Schüler R. Abba auf die zweite Frage eine Antwort erhält,

die er nicht als richtig anerkennen will (אמרה רבה ולא קיבלה שמואל). Wenn der Schüler Samuel's R. Abba (vgl. über ihn die Chronographen) die Antwort überbringt, so kann es doch gewiss nur Rab Huna, der Schüler und Nachfolger Rab's gewesen sein, an den die Frage gerichtet war und nicht der Exilarch, da doch dieser noch beim Leben R. Juda ha-Nasi's, also in der Jugendzeit Samuel's gestorben ist, als letzterer noch keine Schüler hatte. Es hätte auch Samuel eine aus dem Munde seines Lehrers kommende Antwort nicht verworfen. Es war also Rab Huna, der Nachfolger Rab's, an den Samuel die Anfrage gerichtet. Dass aber Samuel, der grösser als Rab Huna war, an diesen eine Anfrage richtet, darf uns nicht Wunder nehmen, denn Solches findet sich im Talmud sehr oft. Vgl. z. B. Horojoth 11b בעא מיניה רבי מר'חייא in Jerusch. Pesachim I, 4 richtet R. Chija eine Anfrage an seinen Schüler Abba Aricha (Rab).

In denselben Irrthum, die beiden Rab Huna mit einander zu verwechseln ist auch Fürst (Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien I, S. 92) verfallen. In der Stelle, die er in der Anmerkung citirt, um zu beweisen, dass Abba der Vater Samuel's mit dem Exilarchen Rab Huna in gelehrter Verbindung gestanden, ist, wie es jedem, der einige Zeilen vorher liest, sogleich klar wird, nur von Rab Huna, dem Schüler Rab's die Rede. Fürst liess sich hier von Heilprin (Seder ha-Doroth, Th. 2, Anfang) zu diesem Irrthum verleiten.

Note D.

Grätz (Geschichte d. J. IV, 2. Auflage S. 488) bestreitet die Annahme Scherira's, dass Mar Ukba Exilarch gewesen wäre, und bekräftigt dies durch folgende Gründe: a) Das Chronicon Seder Olam Zutta kennt in dieser Zeit keinen Resch-Galutha Mar-Ukba, sondern nennt nach Huna einen Anan und als seinen Nachfolger Nathan.

b) Wollte man die Glaubwürdigkeit des Seder Olam bestreiten, so bemerken beide Talmude ausdrücklich, dass Mar-Ukba nicht Resch-Galutha gewesen, vielmehr dem Resch-Galutha seiner Zeit Vorwürfe machte wegen dessen musikalischen Unterhaltungen (Jerusch. Megilla III, 74a Babli, Gittin 7a) מר עוקבא משלח כתב לריש גלותא דהוה דמיך וכו'.

c) Aus der Stelle, woraus Scherira seine Angabe zu erörtern sucht (Sabbath 55 a), geht nur hervor, dass Mar-Ukba Oberrichter gewesen: הא יתיב מר עוקבא אב בית דין.

Es soll hier die Authenticität der Angabe Scherira's aufrecht erhalten werden.

I. Vor Allem ist die Annahme Gr.'s nicht richtig, dass diese Angabe Scherira's nicht aus Tradition stammt. Denn, wenn auch Scher. seine Angabe durch eine Talmudstelle zu erhärten sucht, so ist jene nichts destoweniger aus Tradition stammend, was wir deutlich bei andern Angaben sehen können. So z. B. giebt Scher. (Epist. Scher. p. 15) an, dass während der Ankunft Rab's nach Babylonien R. Schela Resch Sidra war und erhärtet dies durch eine Talmudstelle, die aber keineswegs die Quelle zu dieser Angabe sein kann. Es ist also auch hier nicht die Talmudstelle, sondern eine zuverlässige Tradition die Quelle Scherira's.

II. Aber auch diese Talmudstelle, die, wie Gr. meint, nur berichten soll, dass Mar Ukba Oberrichter gewesen, sagt nach der richtigen Lesart Scherira's, dass er Exilarch gewesen. Nach Scher. (l. c.) heisst es nämlich das.: הא מר עוקבא ובית דינו קיים, welche Redensart nur bei einem Nasi oder Resch-Galutha angewendet wird. Diese Leseart wird bestätigt durch die Stelle (Kiduschin 44 b). הא מר עוקבא ובי דיניה בכפר (cf. oben Anm. 12). Diese Leseart hatte auch Tosaphot (Sanhedrin 31 b) u. R. Gerschom Maor ha-Golah (cf. Raschi Moëd katan 16 b, das bekanntlich R. G.'s Commentar ist). Die andere Leseart אב בית דין ist auch gar nicht verständlich. Ist doch die Würde des אב בית דין nur in Palästina gebräuchlich gewesen, wo neben dem Nasi ein Oberrichter fungirte, (cf. Rapoport d. Art. und Frankel, Monatsschrift Jhrg. 1852. S. 343) und erst später zur Zeit der Gaonen war der Titel אב בית דין auch in Babylonien angewendet worden. Mar Ukba konnte also nicht Oberrichter, sondern nur Exilarch gewesen sein.

III. Was nun den Beweis von dem Stillschweigen des Seder Olam Zutta betrifft, so kann die von Corruptionen, Interpolationen und Verschiebungen wimmelnde Chronik, deren Glaubwürdigkeit noch in Frage steht, gegen die allerzuverlässigsten Angaben Scherira's gar nichts beweisen. Sagt doch Gr. selbst (l. c. S. 496), dass man gerade an dieser Stelle des S. O. Z. zwischen Huna und Anan einen Exilarchen hineinschieben muss und wer weiss, ob nicht Anan

ענן eine Corruption aus Ukban עוקבן ist, was oft für Ukba vorkommt. Mar Ukba kann allerdings nicht gleich nach Huna Exilarch geworden sein, weil er dann mit Samuel gleiches Alter gehabt hätte, was schwer anzunehmen ist. Scher. sagt auch nicht, dass M. U. unmittelbar nach Huna fungirt hätte, er behauptet nur, dass nach Huna ein Exilarch M. U. gewesen sei. Der Exilarch zwischen Huna und M. U. war Scher. nicht bekannt, da ihm nur die berühmtesten Exilarchen bekannt wareu.

IV. Gr. selbst scheint auf den Beweis a kein so grosses Gewicht zu legen, das Hauptgewicht der Beweiskraft soll nach ihm der Beweis b aus den beiden Talmuden tragen. Doch bei näherer Betrachtung wird auch dieser Beweis sich als nichtig erweisen. Schon der Ausdruck משלח כתב müsste einiges Bedenken erregen, da dieser Ausdruck gewöhnlich nur bei einem aus Palästina kommenden Gutachten gebraucht wird. Und in der That ist der Vorwurf, den Gr. Scherira macht, dass er sich durch die Namenähnlichkeit zu einem Irrthum verleiten lassen habe, ein solcher, der am meisten Gr. selbst treffen muss. Der Mar Ukba, der dem Exilarchen Vorwürfe wegen seiner musikalischen Unterhaltung macht, ist nicht der Babylonier Mar Ukba, der ja selbst Exilarch war, sondern ein späterer palästinensischer Gesetzeslehrer. Im Talmud Babli kommt ein Mar Ukba vor, der ein Schüler R. Josua b. Levi's war. (Berachoth 10a מסדר אגדתא קמיה דרבי יהושע בן לוי). Dieser muss natürlich ein Palästinenser gewesen sein, da R. Josua b. Levi ein palästinensischer Gesetzeslehrer war. Uumstösslich ist dies erwiesen dadurch, dass dieser Schüler R. Josua's im Jerusch. nicht מר (das bekanntlich ein babylonischer Titel ist), sondern רבי עוקבא genannt wird (Jerusch. Chagigah II, 4. רבי עוקבא בשם רבי יהושע בן לוי). Es ist also im Babli durch eine Corruption מר עוקבא für רבי עוקבא gesetzt worden. Diese Corruption findet sich aber auch an manchen Stellen im Jeruschalmi (cf. Jerusch. Megillah IV, 11 מר עוקבן בשם רבנן דתמן und Frankel, Introd. in Hieros. p. 120b). Jerusch. Sotah IV, 3 werden sogar beide Titel zusammengenommen רבי מר עוקבא. Vielleicht ist dies ein aus Babylonien nach Palästina gewanderter Gesetzeslehrer, der früher in seiner Heimat מר und in Palästina רבי genannt wurde. Jedenfalls aber darf dieser nicht verwechselt werden mit Samuel's Zeitgenossen Mar Ukba, der Exilarch war. Jener Mar oder Rabbi

Ukba war es also, der von Palästina aus ein Schreiben an den Resch Galutha sandte, um ihm wegen musikaliseher Unterhaltung Vorwürfe zu machen.

V. Es hindert uns also gar Nichts mehr, die Angabe Scherira's für richtig zu halten. Nur dadurch begreift man, warum Samuel, der doch Mar Ukba's Lehrer war, jenem den Vorsitz einräumte, wenn sie zusammen zu Gericht sassen (Moëd katan 16 b). Ausserdem finden wir auch andere Gesetzeslehrer zu Mar Ukba gehen, um von ihm als die höchste Instanz über Streitigkeiten entscheiden zu lassen (cf. Kethuboth 69 a) woraus zu ersehen ist, dass er Exilarch gewesen.

Note E.

Fürst (Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien I. S. 165 Anm. 492) behauptet, dass die Hawajoth, die scharfsinnigen Disputationen, erst zur Zeit Raba's (gest. 352) entstanden seien, und erst Raba habe diesen Ausdruck auf frühere Zeiten übertragen und von Hawajoth de Rab und Schemuel gesprochen. Dies beruht aber auf einem doppelten Irrthum. 1. In Ta'anith 24 a ist es nicht Raba (רבא), sondern Rabbah (רבה), der Lehrer Raba's der הויות דרב ושמואל braucht. Eine Corruption רבה für רבא kann an dieser Stelle nicht angenommen werden, da gleich darauf (24 b) von רבא ein ähnlicher Vorfall erzählt wird, woraus wir ersehen können, dass früher nicht von ihm die Rede war. Es ist daher in Sanhedrin 106 b, wo in unsern Talmud-Ausgaben für denselben Spruch die Leseart רבא vorliegt, eine Emendation vorzunehmen. Scherira, der diese Stelle citirt (Epist. Scher. p. 13), hat auch die richtige Leseart רבה. 2. Wird der Ausdruck הויות דרב ושמואל an allen Stellen (Berachoth 20 a gebraucht Rab Papa den Ausdruck) im Namen Rab Juda's, des Schüler's von Rab und Samuel mitgetheilt, ein Beweis, dass Rab und Samuel schon diese Dialektik geübt haben, was wir auch aus ihren Aussprüchen fast auf jeder Seite des Talmud ersehen,

Es mag hier noch die Bemerkung Platz finden, dass die eigentliche Bedeutung des Wortes הויה „Frage" ist, wie aus dem unzählige Mal vorkommenden והוינן בה hervorgeht. Auch Seder Tanaïm (Kerem Chemed IV. p. 200 erklärt וכל הויה קשיא היא. Es ist also dies Wort gleichbedeutend mit תברא (cf. die richtige Erklärung Raschi's zu diesem Worte Jebamoth 13 a u. a.). Ezech. 7, 26:

הוה על הוה übersetzt der Chaldäer mit חבר על חבר. Es bedeutet also „zerbrechen, widerlegen“, nach den Worten des Seder Tanaïm l. c. p. 197): כמו חכם ששובר דברי חברו (cf. die Anm. Luzato's das.).

Note F.

Die Stelle in Sabbath 75a, wo von einer Controverse zwischen Rab und Samuel über אמגושא (= magus) berichtet wird, ist, wie ich glaube, von vielen Commentatoren missverstanden worden. Ich will hier die Stelle, die gewöhnliche Erklärung der Commentatoren, dann meine Erklärung und ihre Begründung angeben, wodurch meine Angabe im Texte vollständig gerechtfertigt erscheinen wird.

Die Stelle lautet: אמגושא רב ושמואל חד אמר חרשי וחד אמר גדופי תסתיים דרב דאמר גדופי דאמר . . . . . רב הלומד דבר אחד מן המגוש חייב מיתה דאי ס"ד חרשי הכתיב לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות „Ueber Magus streiten Rab und Samuel; der Eine sagt er sei ein Zauberer; der Andere meint, er sei ein Gotteslästerer. Es lässt sich nachweisen, dass Rab der letzteren Meinung ist. Rab behauptet nämlich: Wer auch nur eine einzige Sache von einem Magus lernt, hat den Tod verdient. Wäre dieser nur ein Zauberer, so würde ja nach den Worten der Schrift (Deuteron. 18, 9) blos das Lernen, um es praktisch anzuwenden, nicht aber das blosse theoretische Lernen von dem Magus verboten sein.“

Nach der gewöhnlichen Erklärung ist hier die Controverse über die Bedeutung des Wortes אמגושא, das zwar in keiner uns vorliegenden älteren Quelle vorkommt, aber vielleicht in verloren gegangenen ältern Mischna's und Baraïtha's oder Agada's vorgekommen sein mag (vgl. Rapoport Erech Millin Art. אמגוש). Durch diese falsche Auffassung der vorliegenden Controverse wurde Sachs (Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung II, S. 114) verleitet, dem Resultate des Talmud, dass Rab „Magus“ für Gotteslästerer hält, sein eigenes, das gerade Gegentheil behauptende Resultat engegenzustellen, dass nämlich Samuel, der mit dem persischen Wesen vertraut war, das Wort „Magus“ in der ursprünglichen Bedeutung als „Priester des Feuerkultus“, daher als „Gotteslästerer“ fasst, während Rab nur die Bedeutung des Wortes kennt, die es im römischen Reiche hatte, wo es für „Zauberer“, „Charlatan“ u. dgl. gebraucht wurde. Jedoch hat Sachs den Beweis, aus dem der Talmud sein Resultat zieht,

nicht einmal zu widerlegen versucht. Wie konnte Rab auf das Lernen einer Theorie von einem Zauberer die Todesstrafe setzen, da ja dies einer überall als Axiom hingestellten Lehre widerspricht, nach welcher dies gar nicht verboten ist?

Nach meiner Auffassung der Stelle handelt es sich hier gar nicht um die Erklärung eines Wortes, sondern um eine religionsgesetzliche Vorschrift, wie sich die Juden zu den damals so mächtig und einflussreich gewordenen Magiern zu verhalten hätten. Nach Samuel sollten sie nur als Zauberer betrachtet werden und sollte der Umgang mit ihnen gestattet sein, während sie nach Rab in jeder Beziehung wie Gotteslästerer zu beurtheilen wären. Für diese Erklärung sprechen ausser dem Beweise des Talmud noch folgende Gründe: 1) Ist das Wort אמגושא, wie schon oben erwähnt, in gar keiner ältern Quelle zu finden; Rab gebraucht zum ersten Mal diesen Ausdruck. Wie konnte also über dessen Erklärung zwischen ihm und Samuel eine Controverse entstehen? Die Annahme, dass sich dieser Ausdruck in älteren uns verloren gegangenen Quellen vorgefunden habe, ist ein Nothbehelf, dessen man sich nur bei gänzlicher Rathlosigkeit bedienen darf. 2) Wenn der Ausdruck אמגושא nicht zur Bezeichnung für damals bestimmte und bekannte Persönlichkeiten gedient hätte, sondern nur als ein in älteren Werken vorkommendes Fremdwort bekannt gewesen wäre, über dessen Bedeutung noch Zweifel herrschte, wie kommt es, dass Rab über אמגושא halachische und agadische Lehren ertheilt, wie z. B.: Wer von einem אמגושא etwas lernt, verdient den Tod, und ferner Parao, der König von Egypten zur Zeit Moses, war ein אמגושא, weil von ihm (Exod. 7, 15) erzählt wird: „Er gehet hinaus an's Wasser." Wahrscheinlich wird hier auf einen Gebrauch der Magier angespielt) [1]). 3) Es ist nicht denkbar, dass Rab, der im persischen Reiche geboren und später dort Rector einer Hochschule war, von den Magiern, den Priestern der Perser, gar nichts gewusst haben sollte. Ja im Gegentheil mehrere Aussprüche von Rab zeigen, dass ihm persische Sprache und persische Anschauungen bekannt waren. Es muss daher die Talmudstelle Sabbath 75a in dem von mir angegebenen Sinne genommen werden.

[1]) Moed katan 18a.

Druck von Oskar Leiner in Leipzig.

Rabbi Jesaja Berlin,

eine biographische Skizze,

im Rabbiner-Seminar zu Berlin

vorgetragen

von

Dr. A. Berliner.

Berlin 1879.

Julius Benzian.

Separat-Abzug aus dem „Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, herausgegeben von Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann, Jahrgang 6 Heft 2".

Vorbemerkung.

Der Vortrag, welcher auf vielseitigen Wunsch hiermit in Druck erscheint, mit verschiedenen Nachweisungen und Noten als literarhistorisches Material vermehrt, ist am 1. Mai, gelegentlich der Feier, in welcher der von der Jesaja Berlin'schen Stiftung für die Lösung einer jüdisch-wissenschaftlichen Aufgabe ausgesetzte Preis dem frühern Hörer Dr. Mose Berlin, jetzt Prediger in Neustadt-Gödens, zuerkannt wurde, gehalten worden.

Die mitgetheilten Grabschriften gehören einer Sammlung von Epitaphien auf dem Friedhofe zu Breslau an, welche ein früh heimgegangener Enkel des S. 13 erwähnten Simon Michael Mai, der hoffnungsvolle Jüngling Abraham Mai (starb am 5. April 1870) angelegt und mir wenige Monate vor seinem Tode übergeben hatte, nicht ahnend, daß sie einst zu seinem Gedächtnisse dienen werden.

A. B.

Rabbi Jesaja Berlin.

In die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts fällt die Blüthezeit zweier jüdischen Geisteshelden, die, wie verschieden auch die Kräfte, mit denen sie ausgestattet waren, wie verschieden daher auch die Mittel, über welche sie verfügten, unabhängig von einander für ein gemeinsames Ziel arbeiteten.

Beide dehnten ihre gelehrten Forschungen und kritischen Untersuchungen über den allergrößten Theil des jüdischen Schriftthums aus; Beide wandten vor Allem die sorgfältigste Aufmerksamkeit den Texten zu, um zweifelhafte Lesarten in denselben möglichst zu berichtigen und darin vorkommende Dunkelheiten aufzuhellen.

Diese beiden Männer waren R. Elija Wilna (st. 1797) und R. Jesaja Berlin (st. 1799).

Folgen wir einer talmudischen Ausdrucksweise (Berachot 64a; Horajot 14a), so möchten wir den Ersteren nach seiner geistigen Capacität vorzüglich als den geistigen Helden bezeichnen, der „Berge entwurzelt" (עוקר הרים), da die Resultate der Forschung, wie wir sie von ihm besitzen, nur bei dem seltenen Scharfsinn und der Combinationsgabe, wie er sie besaß, möglich werden konnten. — Den Zweiten können wir dann vorzüglich mit dem „Sinai" vergleichen; denn in ihm lag das ganze Material der Tradition mit allen Gängen und Tiefen ausgebreitet; bei seiner immensen Belesenheit war er überall und zu jeder Zeit darin orientirt. So wird er auch von Asulai im Schem ha-Gedolim Art. אחא benannt, während kein Geringerer als Jecheskiel Landau, der Verfasser des Noda Bihuda (Theil Orach Chajim Nr. 23) ihn seines riesigen Geistes wegen als „der Eiserne" (אדם קשה כברזל) bezeichnet.

Was diese beiden Männer geleistet,[1]) in erster Reihe für das

talmudische Gebiet, kann nicht nach den schriftlichen Denkmälern, die sie hinterlassen haben, allein beurtheilt werden. Man wird vielmehr ihren Werth viel höher setzen können, wenn man auf die große Zahl der unmittelbaren Jünger hinblickt, für die sie in Lehre und Leben Muster und Vorbild geworden waren, und wenn man daran denkt, wie die knappen Hinweisungen und kurzen Fingerzeige in ihren Schriften Tausenden nach ihnen Anregung oder Unterstützung für weitere Forschungen gegeben haben.

Erscheinen auch Erfolge dieser Art, weil nicht meßbar und nicht wägbar, gar Vielen ohne Werth, halten selbst Gelehrte von Fach sie für eine Erwähnung zu gering, — verschweigt doch Grätz in seiner Geschichte Band 11 den Namen Jesaja Berlin ganz — so bleibt doch diesen zwei Männern, glänzende Sterne am Himmel des jüdischen Schriftthums im Sinne jenes Ausspruches (Daniel 12, 3), die Unvergänglichkeit ihrer hochgefeierten Namen gesichert.

Eine Darstellung von dem Leben und Wirken Elija Wilna's besitzt bereits die jüdische Literatur; doch wird diese Biographie erst nach Benutzung der im Nachlasse des jüngst verstorbenen Gelehrten S. Zuckermann in Mohilew befindlichen Autographa vervollständigt werden können. Vorzüglich wird man das Wahre vom Falschen, welches so häufig unter dem Namen des Gaon kursirt, zu sondern im Stande sein.

Dagegen ist der gegenwärtige Vortrag der erste Versuch, Jesaja Berlin in seinem Leben und seiner Lehre, so weit sich dies, oft in sehr mühsamer Weise und auf vielfach verschlungenem Wege ermitteln ließ, vorzuführen. Am heutigen Tage, an dem er vor 80 Jahren aus dieser Welt schied, wollen wir diese dankbare Erinnerung an ihn wachrufen, ihm ein segensreiches Gedächtniß weihen und uns ein belehrendes Beispiel geben.

Jesaja Berlin ist um das Jahr 1719[2]) in Eisenstadt[3]) geboren, kam aber noch als zartes Kind mit seinem Vater Löb oder Leibusch nach Berlin, von welcher Stadt Letzterer den Beinamen „Berlin“ oder „aus Berlin“ führte. Diese Uebersiedelung scheint mit den Folgen eines geschichtlichen Ereignisses aus einer etwas frühern Zeit zusammenzuhängen.

Gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts hat nämlich eine Vertreibung der Juden aus Eisenstadt und Umgegend stattgefunden, über die noch ein geschichtliches Dunkel schwebt, die aber mit der gleichzeitigen Vertreibung der Juden aus Wien in Verbindung steht. Sie wird durch mehrere Epitaphien auf dem hiesigen alten Friedhofe bezeugt, da in denselben neben den Namen noch angegeben ist, daß die Dahingeschiedenen „von den Vertriebenen Eisenstadts" waren.[4]) Die älteste bekannt gewordene Inschrift ist aus dem Jahre 1689; sie gehört dem Andenken einer aus Eisenstadt exilirten Simcha, Tochter des Märtyrers R. Jehuda.[5])

Später, wahrscheinlich nach erfolgter Aufhebung des Verbannungs-Dekrets mögen manche der Vertriebenen, welche im Lande geblieben waren, nach Eisenstadt wieder zurückgekehrt sein und diese mögen von ihren in Berlin ansäßig gewordenen Verwandten zur Uebersiedelung nach dieser Stadt veranlaßt worden sein. Zu ihnen gehörte auch die Familie Löb's, in der auch sein Bruder Wolf mit dem Beinamen Berlin erwähnt wird (s. מיני תרגימא S. 3a).

Vielleicht war aber auch der Vater, welcher Mordechai Mochiach aus Eisenstadt hieß,[7]) schon früher nach Berlin gekommen. Denn nach einer aus dem hiesigen Mohelbuche entlehnten Notiz[8]) wurde im Jahre 1716 einem Salomo, der ausdrücklich als Schwiegersohn eines Mordechai Mochiach bezeichnet wird, ein Sohn geboren, der den Namen Hirsch erhielt. Ich kann hierbei die Vermuthung nicht unterdrücken, daß dieser „Mordechai Mochiach aus Eisenstadt" mit dem um dieselbe Zeit lebenden homonymen „Mordechai Mochiach aus Eisenstadt", von Grätz in der Geschichte Band X. (S. 335 und Note 4) als sabbatianischer Wanderprediger gezeichnet, ganz identisch sei. Auf seinen Reisen nach Deutschland kann er auch nach Berlin gekommen sein, wo bekanntlich um jene Zeit der sabbatianischen Verirrung durch Parteigänger ein fruchtbarer Boden geschaffen wurde.

Die Familie Berlin zählte bedeutende Koryphäen talmudischer Gelehrsamkeit zu ihren Ahnen, so Jomtob Lipmann Heller, den berühmten Commentator der Mischna, und Meier Schiff,[9])

talmudische Gebiet, kann nicht nach den schriftlichen Denkmälern, die sie hinterlassen haben, allein beurtheilt werden. Man wird vielmehr ihren Werth viel höher setzen können, wenn man auf die große Zahl der unmittelbaren Jünger hinblickt, für die sie in Lehre und Leben Muster und Vorbild geworden waren, und wenn man daran denkt, wie die knappen Hinweisungen und kurzen Fingerzeige in ihren Schriften Tausenden nach ihnen Anregung oder Unterstützung für weitere Forschungen gegeben haben.

Erscheinen auch Erfolge dieser Art, weil nicht meßbar und nicht wägbar, gar Vielen ohne Werth, halten selbst Gelehrte von Fach sie für eine Erwähnung zu gering, — verschweigt doch Grätz in seiner Geschichte Band 11 den Namen Jesaja Berlin ganz — so bleibt doch diesen zwei Männern, glänzende Sterne am Himmel des jüdischen Schriftthums im Sinne jenes Ausspruches (Daniel 12, 3), die Unvergänglichkeit ihrer hochgefeierten Namen gesichert.

Eine Darstellung von dem Leben und Wirken Elija Wilna's besitzt bereits die jüdische Literatur; doch wird diese Biographie erst nach Benutzung der im Nachlasse des jüngst verstorbenen Gelehrten S. Zuckermann in Mohilew befindlichen Autographa vervollständigt werden können. Vorzüglich wird man das Wahre vom Falschen, welches so häufig unter dem Namen des Gaon kursirt, zu sondern im Stande sein.

Dagegen ist der gegenwärtige Vortrag der erste Versuch, Jesaja Berlin in seinem Leben und seiner Lehre, so weit sich dies, oft in sehr mühsamer Weise und auf vielfach verschlungenem Wege ermitteln ließ, vorzuführen. Am heutigen Tage, an dem er vor 80 Jahren aus dieser Welt schied, wollen wir diese dankbare Erinnerung an ihn wachrufen, ihm ein segensreiches Gedächtniß weihen und uns ein belehrendes Beispiel geben.

Jesaja Berlin ist um das Jahr 1719[2]) in Eisenstadt[3]) geboren, kam aber noch als zartes Kind mit seinem Vater Löb oder Leibusch nach Berlin, von welcher Stadt Letzterer den Beinamen „Berlin" oder „aus Berlin" führte. Diese Uebersiedelung scheint mit den Folgen eines geschichtlichen Ereignisses aus einer etwas frühern Zeit zusammenzuhängen.

Gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts hat nämlich eine Vertreibung der Juden aus Eisenstadt und Umgegend stattgefunden, über die noch ein geschichtliches Dunkel schwebt, die aber mit der gleichzeitigen Vertreibung der Juden aus Wien in Verbindung steht. Sie wird durch mehrere Epitaphien auf dem hiesigen alten Friedhofe bezeugt, da in denselben neben den Namen noch angegeben ist, daß die Dahingeschiedenen „von den Vertriebenen Eisenstadts" waren.[4]) Die älteste bekannt gewordene Inschrift ist aus dem Jahre 1689; sie gehört dem Andenken einer aus Eisenstadt exilirten Simcha, Tochter des Märtyrers R. Jehuda.[5])

Später, wahrscheinlich nach erfolgter Aufhebung des Verbannungs-Dekrets mögen manche der Vertriebenen, welche im Lande geblieben waren, nach Eisenstadt wieder zurückgekehrt sein und diese mögen von ihren in Berlin ansäßig gewordenen Verwandten zur Uebersiedelung nach dieser Stadt veranlaßt worden sein. Zu ihnen gehörte auch die Familie Löb's, in der auch sein Bruder Wolf mit dem Beinamen Berlin erwähnt wird (s. מיני תרגימא S. 3a).

Vielleicht war aber auch der Vater, welcher Mordechai Mochiach aus Eisenstadt hieß,[7]) schon früher nach Berlin gekommen. Denn nach einer aus dem hiesigen Mohelbuche entlehnten Notiz[8]) wurde im Jahre 1716 einem Salomo, der ausdrücklich als Schwiegersohn eines Mordechai Mochiach bezeichnet wird, ein Sohn geboren, der den Namen Hirsch erhielt. Ich kann hierbei die Vermuthung nicht unterdrücken, daß dieser „Mordechai Mochiach aus Eisenstadt" mit dem um dieselbe Zeit lebenden homonymen „Mordechai Mochiach aus Eisenstadt", von Grätz in der Geschichte Band X. (S. 335 und Note 4) als sabbatianischer Wanderprediger gezeichnet, ganz identisch sei. Auf seinen Reisen nach Deutschland kann er auch nach Berlin gekommen sein, wo bekanntlich um jene Zeit der sabbatianischen Verirrung durch Parteigänger ein fruchtbarer Boden geschaffen wurde.

Die Familie Berlin zählte bedeutende Koryphäen talmudischer Gelehrsamkeit zu ihren Ahnen, so Jomtob Lipmann Heller, den berühmten Commentator der Mischna, und Meier Schiff,[9])

den unter dem Namen מה"רם שיף bekannten Autor von Novellen zum Talmud; Beide benennt Jesaja als seine Großonkel.

Diese Gelehrsamkeit pflanzte sich auch nachher, durch Löb Berlin's eifrige Fürsorge gepflegt und gefördert, in der Familie fort. Ihn nennt Joseph Steinhard, sein Schwiegersohn, in der Vorrede seiner Gutachten-Sammlung זכרון יוסף als איש חי הגאון המפורסם תורתו זכה מה"ו ליב ברלין und S. 17a schildert er ihn mit den Worten: „der in allen Theilen der Erde berühmte Gaon המנוח מה"ו ליב זצ"ל, der allgemein genannt wurde מה"ו ליבש איינשטאט, בן החסיד המפורסם המוכיח מה"ו מרדכי זצ"ל, der bekanntlich des Glückes theilhaftig wurde, daß alle seine Nachkommen, sowohl die bereits verstorbenen als die noch lebenden, ihm gleichkommen."

Jesaja bezeichnet ihn in der Vorrede zu seinem Scheeltot-Commentar als „den Gaon, den Einzigen in seinem Zeitalter" הגאון יחיד בדורו, und so nennt er ihn auch bei jedesmaliger Anführung einer Mittheilung von ihm. „Niemand sei ihm zu vergleichen, es wäre unmöglich darzustellen, wie er in allen Wissenschaften heimisch gewesen, Nichts sei ihm unbekannt geblieben", fügt der Sohn dort noch hinzu.

Löb war der Lehrer unseres Jesaja, wahrscheinlich auch der seiner anderen Kinder, von denen uns bekannt geworden sind: R. David (st. 1776), Rabbiner in Dessau, später in Hamburg; talmudische Novellen von ihm bewahrt die ehemals Michael'sche Bibliothek, jetzt in Oxford (s. den Catalog אוצרות חיים n. 274). Der gelehrte Briefwechsel mit seinem Schwager Joseph Steinhard im bereits erwähnten Werke זכרון יוסף (S. 57a, 74d, 82d), datirt aus den Jahren 1763 und 1768. Die Approbation David's zu der Schrift שאלות בית אבל ובית משתה, in der er sich drei Mal דוד הק' מברלין unterzeichnet, datirt vom 27. Tamus 1740. Fast ebenso unterschreibt er sich — דוד הוא הקטן מברלין — in einer Anfrage an den R. Elasar, Rabbiner zu Collin, die dieser nebst Antwort auf dieselbe in dem Werke חקר הלכה mittheilt.

Ein anderer Sohn Löb's, mit Namen Hirsch, lebte noch 1717 in Lissa als Dajan, wie aus einer Verhandlung über eine Zeugenvernehmung hervorgeht.[9])

Kreindel, (st. 1771, wie bei Körner in רשפי קשת S. 8 zu

ersehen) die Tochter Löb's, Gattin des Rabbiners Joseph Steinhard im Elsaß, den sie zu der Drucklegung der bereits erwähnten Gutachten-Sammlung (s. die Vorrede daselbst) veranlaßte und der (S. 17 a) ihre Gelehrsamkeit rühmt, von der er (das.) eine Probe mittheilt. Andere Proben theilen von ihr mit Jesaja in הפלאה שבערכין Art. חרף und מיני תרגימא Bl. 3 a und Körner im רשפי קשת S. 8

Wir kehren nunmehr zu Jesaja zurück, der nach Absolvirung seiner Studien im väterlichen Hause seine weitere Ausbildung in Halberstadt fand, unter Leitung des berühmten R. Hirsch Charif, von dem er, wie Auerbach, Geschichte der israel. Gemeinde Halberstadt S. 71 richtig vermuthet, den ersten Impuls zu den großartigen Noten und Sammlungen erhalten haben mag, durch welche sich Jesaja als den größten Revisor und Kritiker unter den deutschen Rabbinern des vorigen Jahrhunderts auszeichnete. Denn auch sein Lehrer R. Hirsch bediente sich bei seinen halachischen Vorträgen einer streng logischen Methode und legte auf Herstellung der alten Lesarten großes Gewicht. Wir werden im Laufe unserer Darstellung noch Gelegenheit finden nachzuweisen, wie der Schüler auch manche der Lichtseiten des herrlichen Charakters besaß, welche Auerbach an dem Lehrer rühmend hervorhebt.

Jesaja lernen wir eigentlich nur in Breslau kennen, wohin er wahrscheinlich durch seine Verheirathung mit Frummet,[9b]) der Tochter eines reichen Mannes, Namens Wolf Pick, der bereits in einem R. Feisch[10]) einen gelehrten Schwiegersohn besaß, gekommen war. Man pflegt allgemein unserem Jesaja den Namen seines Schwiegervaters beizulegen, so daß er fast mehr unter dem Namen Jesaja Pick als Jesaja Berlin bekannt geworden ist. Man hatte ihm schon bei Lebzeiten diesen Namen gegeben; aber Jesaja war sehr ungehalten darüber[11]) und zwar, wie man sagt, deshalb, weil ein Mitglied der Familie Pick schlechte Wege gewandelt war.

Wann Jesaja nach Breslau gekommen, konnte ich nicht ermitteln; jedoch findet man schon im Jahre 1760 ihn unter den Vorstehern der חברה קדישא in Breslau genannt.[12]) Hier lebte

er nur dem Thora-Studium und der Ausübung frommer Werke. Sein langjähriger Schüler Wolf Ginsburg theilt von ihm mit,[13]) daß Jesaja 25 Jahre hindurch, und zwar seit dem Tode des Bruders David ununterbrochen Tag und Nacht hindurch dem Thora-Studium ergeben war, an den Werktagen Nichts genoß, was irgendwie Animalisches war oder davon herrührte (דבר מן החי) und daß er nur in den Nächten der Sabbate und Festtage der Ruhe pflegte. Er war beider Talmude kundig, der Tosifta, des Sifra und Sifre, so daß er häufig bei einer vermißten Quelle sagen konnte: „ich habe es nicht im babylonischen, nicht im jerusalemischen Talmud, nicht in der Boraitha und nicht in der Tosifta gefunden."

Er stand im geistigen Verkehr und schriftlichen Gedankenaustausch mit den gelehrtesten Zeitgenossen, die sich an ihn wandten und seine immense Belesenheit zu Rathe zogen. So schreibt auch Bensew, früher in Breslau, später in Wien, in der Vorrede zum Ben-Sira „כי שאל שאלתי את פי אדוננו מורנו ורבנו הגאון מ' ישעיה ברלין זצ"ל כי הוא היה בקי בתלמוד במדרש בספרי ספרא ותוספתא וכל דבר מדברי החכמים לא נעלם ממנו" —

Bei aller Gelehrsamkeit war er aber doch fern von Stolz und Ueberhebung; bescheiden im Charakter, milde im Wesen und liebevoll in der Erscheinung. Hören wir ihn selbst, wie er nach dieser Richtung hin sich äußert: Er ventilirt die Frage (S. 11c אומר השכחה), ob in unserer Zeit der Begriff von אדם חשוב noch festzuhalten sei, um die talmudische Vorschrift, nach welcher man wegen Theilnahme bei der Beerdigung eines solchen allgemein hochgeachteten Mannes sich selbst im Sch'malesen unterbrechen müsse, noch als maßgebend zu betrachten sei. Jesaja wendet sich gegen die für eine negative Auffassung geführten Beweise des טורי זהב im Orach Chajim §. 72 und schließt mit dem Bekenntniß, daß allerdings ein Jeder in seinen eigenen Augen als gering erscheinen müsse, Niemand sich selbst als eine Größe betrachten dürfe, vielmehr bescheiden und demüthig auf Erden wandeln müsse. Man habe jedoch in allen Zeiten den Mann, der als eine Autorität allgemein anerkannt und verehrt wurde, nicht mit jedem andern Menschen auf gleiche Stufe zu stellen,

man müsse ihn vielmehr auf jede, mögliche Weise ehren, besonders im Tode. Darum habe auch Maimonides nach Berachot 19 die Vorschrift codificirt אין מוציאין את המת סמוך לק"ש. והא ר' יוסף אפקוהו סמוך לק"ש? mit Rücksicht aber auf den Nachsatz אדם חשוב שאני, eine Ausnahme bei einem hochangesehenen Manne festgestellt. Wenn aber, fährt Jesaja fort, Alfasi und Ascheri diese Ausnahme in ihre diesbezüglichen Werke nicht aufgenommen haben, so dürfte anzunehmen sein, daß in ihrem Talmud-Exemplar dieser Nachsatz ganz gefehlt habe, wie auch im jerusalemischen Talmud dieser Ausnahme keine Erwähnung geschieht. Man vergleiche dort näher diese wie die darauf folgende Auseinandersetzung, worin für alle die Fälle, in denen nach dem Talmud die Ausnahme für einen אדם חשוב statuirt wird, des Lehrreichen sehr viel geboten wird. —

Ueber den Werth der Friedensliebe spricht sich Jesaja im Vorworte zu seinem Scheeltot-Commentar dahin aus, daß er von frühester Jugend an sich gewöhnt habe, bei gelehrten Disputen mit Milde und Nachsicht zu verfahren, um einem schwächern Gegner beim Unterliegen jede Beschämung zu ersparen. Er habe stets gesucht, in jeder möglichen Weise das Wort für solche Männer zu nehmen, die sich in wahrhafter Absicht dem Thorastudium hingeben — eine Tugend, die ich von meinem Vater gelernt habe, fügt er hinzu. Ich habe mich stets davor gehütet, der Ehre meines Nebenmenschen auch nur im geringsten nahe zu treten, suchte vielmehr stets den Frieden zu fördern. Bei dieser Gelegenheit nimmt er Veranlassung sich zu entschuldigen, daß er bei Anführungen von bereits verstorbenen Gelehrten die Euphemie ז"ל oder זצ"ל weggelassen habe (um nämlich dem armen Editor etwas an Druckkosten zu ersparen). Er habe sich dies um so mehr erlaubt, da nach dem Buch der Frommen diese Formel nicht nöthig sei, wie man auch in der Schrift bei Erwähnung der Namen von Mose und Aron diesen Zusatz nicht gebraucht. —

An den strengen Rechtssinn seines Lehrers, den Auerbach, Geschichte der israelitischen Gemeinde Halberstadt S. 68 näher schildert, erinnert es uns, wenn wir lesen, wie Jesaja sich über

die Rabbiner ereifert, welche in zweifelhaften Fällen, die ihr eigenes Interesse berühren, selbst eine Entscheidung treffen, ohne, wie dies dort (9a אומר השכחה) aus den halachischen Bestimmungen als erforderlich erwiesen wird, noch einen andern Gelehrten für die Eruirung eines legalen Urtheils mit heranzuziehen. —

Von dem hohen Grade frommer Denkungsart, welche unserm Jesaja innewohnte, zeugt, was man von ihm erzählt,[15]) daß er nämlich in jedem freien Augenblicke, wo er sich weder im Gebete noch beim Studium befand, ununterbrochen den Gedanken an Gott dadurch festzuhalten suchte, daß er die Worte der Schrift (Deut. 4, 35) אין עוד מלבדו „es giebt keinen Gott außer ihm" stets vor sich hin ausgesprochen habe.

Jesaja hatte die Freude, auch seine Kinder im Studium und in Frömmigkeit heranwachsen zu sehen. Seine Söhne hießen: Benjamin,[16]) Meir, der ein so reichhaltiges Wissen besaß, daß der Vater ihn gewöhnlich seine Bibliothek nannte,[17]) Wolf, Jomtob, David und Salomo. Letzterer starb bei Lebzeiten des Vaters, wie aus der Inschrift des Grabsteines hervorgeht.[18])

Auch seine Töchter waren gesetzeskundig und außerdem nach dem Begriffe jener Zeit auch im modernen Wissen, namentlich im Französischen, recht gebildet. Sie waren an Männer verheirathet, die als Talmudgelehrte mehr oder minder einen Namen genossen: 1) Jehuda Löb, Stiefsohn seines Schwagers Steinhard, wie aus dem Buche זכרון יוסף hervorgeht,[19]) zeichnet sich als Corrector am Schlusse des Alfasi-Werkes ed. Wien. 2) Peilte Oldenburg aus Lissa, war der Mann seiner Tochter Merle. 3) R. Jehoschia aus Lissa, Dajan in Berlin,[20]) der Mann seiner Tochter Rebecka. 4) Leiser Berlin aus Rawitsch, der Mann seiner Tochter Kreindel; aus ihrer Ehe ging eine Tochter, Namens Täubchen hervor, die später an Moritz Stern in Berlin verheirathet war. Sie waren die Eltern des Königlichen Musik-Direktors Julius (Jesaja) Stern und der Frau Julie Bergson, Gemahlin des Professors Dr. med. Joseph Bergson. Wie dieses Gattenpaar, welches unsere gegenwärtige Feier mit seiner persönlichen Anwesenheit beehrt, den ersten und

wichtigsten Impuls für den Zweck gegeben hat, der uns hier versammelt hat, ist Ihnen bereits aus dem einleitenden Vortrage des Herrn Rektors bekannt geworden. Herr Dr. Bergson ist ebenfalls ein Urenkel von Jesaja Berlin: der fünfte Schwiegersohn, der berühmte Talmudgelehrte Joseph May, war nämlich mit Sarel, einer andern Tochter Jesaja's, verheirathet. Aus ihrer Ehe ging Judith hervor, die sich an Gabriel Bergson verheirathet hatte. Sie waren die Eltern des Herrn Dr. Joseph Bergson, geboren am 9. November 1812, Verfasser der Schrift: die Beschneidung von historischem, kritischem und medizinischem Standpunkt, Berlin 1844, und mehrerer gekrönten Preisschriften auf medizinischem Gebiete. — Eine andere Tochter des Maischen Ehepaares, Namens Rahel, war mit R. Chachamowitz, einem Nachkommen des Chacham Zewi, ehelich verbunden. Ihre Töchter, Frau H. Abramczyck und Fräulein E. Chachamowitz, beehren ebenfalls unsere heutige Feier, die sie durch die Ausstellung der in ihrem Besitze befindlichen Portraits der Großältern Joseph und Sarel Mai in diesen Räumen erhöht haben. —

Von diesen ihren Stammältern wollen wir noch Einiges mittheilen: Joseph May ist am 5. Tebet 5525 geboren und im Alter von 45 Jahren am 4. Kislew 5571 gestorben.[21]) Er war der Sohn Michel May's, der die Buchdruckerei in Dyhernfurth besaß, die nach dem Tode desselben[22]) von der Wittwe Rechel und den beiden Söhnen Joseph und Michael Simon May fortgeführt wurde. Diese beiden Brüder haben gemeinschaftlich die Noten zu den Turim unter dem Titel חרושי הגהות, welche der ed. Wien 1813 und Dyhernfurth 1790 beigegeben sind, verfaßt, was erst aus der Inschrift[23]) auf dem Leichensteine des einen der Brüder mir bekannt geworden ist. In einer Randnote zu den Scheeltot S. 8b spricht Jesaja das Lob seines Schwiegersohnes aus, indem er ihn dort חתני האבבך והבים המתמיד ומצא כדי מרדתו תורני מופלא מה"ו יוסף נר"ו nennt. Die zweite Vorrede zum Scheeltot-Commentar Jesaja's ist von Joseph May geschrieben. Seine Frau Sarel war sehr gebildet, wofür die in Breslau noch vorhandene Correspondenz mit dem zur Zeit in Dyhernfurth residirenden Minister v. Hoym Zeugniß ablegt.

Sie hat unter ihr Porträt, das Sie hier sehen, die Worte gesetzt: זכרון עדות לבנות יוסף (ein Andenken, ein Zeugniß für die Töchter Joseph's) mit der Mahnung an ihre Töchter (wörtlich):

Faites du bien aux Pauvres

Thuhet der Armuth guts

womit sie sich selbst genügend gezeichnet hat. Auch die Inschrift, welche ihr Grabstein enthalten sollte, hat sie selbst verfaßt; sie verstand, wie ihre anderen Schwestern, auch die hebräische Sprache.[24])

Wir schreiten nunmehr dazu, die literarische Thätigkeit Jesaja's näher darzustellen, wobei mir gestattet sein mag, einige Einzelheiten aus dem großen Geistesschatze, so weit er uns noch erhalten ist, hervorzuheben, um, wie unsere Weisen sich ausdrücken „die Lippen des im Grabe Schlummernden gleichsam beredt zu machen" (Sanhedrin 90b). Es sei damit zugleich die Anregung gegeben, daß bei jedesmaliger Wiederkehr dieses Gedächtnißtages, alljährlich am 8. Ijar, Einzelnes aus den Werken Jesaja's hier vorgetragen werden möge.

Jesaja versah fast jedes Werk, das ihm zu Händen kam, mit seinen Randbemerkungen, in denen er wenigstens auf die Primärquellen, aus welchen Dies oder Jenes geschöpft worden, oder auf Parallelen, besonders für abweichende Lesarten, hinwies. Er zeigte darin einen Fleiß, der überall verräth, daß er immer mit der Feder in der Hand das Buch studirte, die Concordantia für Schriftstellen zu Rathe zu ziehen nicht müde wurde, einen kritischen Blick, der sich auf das Minutiöste erstreckte, eine Aufmerksamkeit, eine Ausdauer, wie sie selten zu finden sein dürfte. Ueberall am Rande, oben und unten, links und rechts, sieht man in den weiter noch zu erwähnenden Exemplaren aus seinem Besitze Noten von eigener Hand, auf die er im Texte mit gewissen Zeichen[25]) hinweist. Hierbei bedient er sich einer knappen und doch hinlänglich klaren Schreibweise, führt Abkürzungen ein, von denen manche auch in der Folge anderweitige Aufnahme gefunden. Er liebte es, im Musivstyl zu schreiben und man wird nicht selten überrascht, wie er es verstand, in geistreicher Manier biblische und talmudische Phrasen hiefür zu ver-

wenden, wovon auch die Titel, welche er seinen Schriften gab, zeügen. —

Bei der Gelegenheit, wo er seinem Schwager Steinhard (זכרון יוסף Nr. 11) schreibt, daß er sich auf dessen Empfehlung das Werk Heilprin's, סדר הדורות, verschafft habe, giebt er zugleich kund, daß er die Methode habe, bei jedem Werke zuvörderst die Einleitung oder Vorrede zu lesen, um den Gang des Werkes näher kennen zu lernen.

An einer andern Stelle der erwähnten Gutachten-Sammlung (Nr. 14) bewundert Steinhard die Belesenheit Jesaja's auch in Schriften wie ראשית חכמה, חופת אליה und עולם אוי, die er citirt, um einzelne Stellen derselben als im Widerspruche mit dem Talmud nachzuweisen, während Steinhard sie als gleichsam apokryphe Schriften nicht weiter berücksichtigen wollte.

Diese ausgebreitete Kenntniß, welche Jesaja auf dem ganzen Gebiete des jüdischen Schriftthums besaß, erklärt uns auch die überaus reiche literärische Productivität, von der uns die große Anzahl von den Werken desselben Zeugniß ablegt. Es sind folgende:

1) ראשון לציון, hiermit bezeichnet Jesaja seine Indices und Parallelen am Rande zur Mischnach (wobei er auch Emendationen zu einzelnen Stellen, besonders im Commentar Heller's, giebt), in den Scheeltot und im Machsor (s. weiter unten).

2) יש סדר למשנה, war ein größeres, nach den vom Verfasser in anderen Schriften[26]) mitgetheilten Anführungen zu schließen, höchst lehrreiches Werk zur Mischna, wovon die beiden ersten Ordnungen in der Michaelschen Bibliothek, unter Nr. 325 und 26 des Catalogs אוצרות חיים, noch vorhanden sind.

3) אוצר בלום; diese Schrift erwähnt der Verfasser in אומר השכחה S. 13 und bezeichnet sie in einer Notiz auf der innern Deckelseite des Machsor als gesammelte Novellen (חדושים מלוקטים), die sich auf einzelne Stellen im Talmud, Midrasch, Alfasi, Maimonides, Schulchan Aruch, viele alte und neue Werke beziehen.

4) Noten zum Talmud, aus der von der Familie May hergestellten Edition Dyhernfurth 1800 in alle folgenden Ausgaben übergegangen, enthalten unzählige Berichtigungen für Buchstaben,

Wörter und Sätze, ferner die Angabe vieler neuen Parallelstellen, womit das seit Josua Boas in der editio Justiniani unter der Bezeichnung מסורת הש"ס beigegebene Verzeichniß von Parallelstellen bedeutend vermehrt wurde, die Citate aus Alfasi, Aruch und Eñ Jacob zur Eruirung neuer Lesarten. Es ist ein embarras de richesses, wohin man blickt, wobei allerdings zu bedauern ist, daß Jesaja nur die spätere Ausgabe Frankfurt a. M. (s. הפלאה שבערכין Artikel אבזקת) benutzt hat und ihm nicht kritische Hülfsmittel zu Gebote standen, wie sie heutigen Tages Rabbinowitsch in Handschriften und Inkunabeln besitzt.

5) חדושי הש"ס, sind größere Noten, die als Marginalien im Talmud selbst nicht untergebracht werden konnten, ist in Verbindung mit den beiden folgenden Schriften i. J. 1860 in Königsberg nach dem in Händen eines Urenkels, A. Sklower, befindlichen Autograph des Verfassers herausgegeben worden.

6) קשות מיושב, für einen Schüler verfaßt, um ihm zu zeigen, wie alle die Stellen im Talmud, die mit קשיא schließen, einer Lösung noch harren, behandelt werden müssen. Wie aus הפלאה שבערכין (Artikel תיובתא S. 105a) hervorgeht, hat er diese Schrift i. J. 1782, und zwar in der kurzen Zeit von 14 Tagen, verfaßt.

7) אומר השכחה, enthält eine große Anzahl von Halacha's aus dem Talmud, die bei der Codificirung unberücksichtigt geblieben sind, wiewol sie nicht alle einen hagadischen Charakter an sich tragen.

Wir wollen ein Beispiel (S. 13c) herausheben: Neben der Vorschrift im Talmud (Jeruschalmi Berachoth c. 2 Hal. 4), nach welcher das Sajin in תִּזְכְּרוּ (Num. 15, 40) deutlich als solches hörbar gemacht werden soll, damit es nicht etwa wie Samech oder Sin laute, wird daselbst auch eine recht deutliche Aussprache für das in den Hallelpsalmen mehrfach vorkommende כי לעולם חסדו empfohlen: צריך להתיז למען תזכרו und צריך להתיז כי לעולם חסדו.

Alfasi hat diese Halacha in sein Compendium, Anfang des zweiten Abschnitts, vollständig aufgenommen, aber die später folgenden Gesetzeslehrer haben sie unberücksichtigt gelassen. Ja,

Ascheri führt die erste Vorschrift in Betreff des תזכרו an, nicht aber die zweite, ebenso die Tosefot in Berachot 15b. Noch mehr, der Verfasser des דרכי משה führt in seinen Noten zum א"ח §. 422 auch die zweite Vorschrift nom. Jeruschalmi an, läßt sie aber in seinen Ergänzungen zum ע"ש fort. Maimonides, Jakob ben Ascher, Joseph Karo u. A. lassen diese Vorschrift ganz unerwähnt. Gelegentlich erörtert Jesaja, worauf sich denn eigentlich die Vorschrift beziehe; nach dem sogen. Raschi-Commentar bei Alfasi werde die deutliche Aussprache des כי לעולם, nicht etwa zusammengezogen כלעולם, und des Samech in חסדו verlangt, was ihm am richtigsten scheine. — Für eine nähere Behandlung vergleiche man hierzu den Commentar Serillio's in der editio Lehmann, wie auch die Noten des Herausgebers (מאיר נתיב) daselbst und die vorangehenden (unpaginirten) Noten von Simon Hurwitz. Das dort angeführte Responsum Raschi's glaube ich im Siddur Raschi's cod. München gesehen zu haben.

8) תקוני כלי שרת, worin ש"ת die Wörter ש"ס רש"י תוספות bezeichnen, für welche in dieser Schrift Emendationen nachgewiesen und näher begründet werden. Wohin die Handschrift gekommen, ist nicht zu ermitteln gewesen; nach den Anführungen,[27]) die uns aus diesem Werke bekannt geworden, ist der Verlust derselben zu bedauern.

9) תנא תוספאה, ein sehr werthvoller Commentar zur Tosifta; auch der Verbleib dieses Werkes ist unbekannt. Verfasser führt daraus an אומר השכחה 9b, חרושי הש"ם 19a und im Scheeltot-Commentar S. 35, wo er bemerkt, daß er in diesem Werke nachgewiesen habe, wie viele religionsgesetzliche Bestimmungen, die ursprünglich im Talmud nicht nachgewiesen werden können, in der Tosifta ihre erste Quelle haben.

10) שאילת שלום, Commentar zu den Scheeltot, verfaßt für eine neue, in Dyhernfurth veranstaltete Ausgabe; durch den Absatz derselben sollte dem Herausgeber, einem bedrängten Studiengenossen Jesaja's (s. oben S. 11) aufgeholfen werden. Der Verfasser entschuldigt die Eile, mit der er seinen Commentar abgefaßt — er hatte ihn in sechs Wochen geschrieben — weil er nämlich schleunigst dazu beitragen wollte, daß der Noth des

Editors ein Ende gemacht werde. Er selbst fühle die Mängel und Fehler in seiner Arbeit, hoffe aber, sie in einem zweiten Theile noch zu berichtigen. In der That enthält das Exemplar des Verfassers, welches ich im British Museum gesehen, eine große Anzahl von Verbesserungen[28]) nebst einigen Briefen, die an ihn von mehreren Seiten um Aufklärung einzelner Stellen ergangen waren. Was daher Spätere in verschiedenen Zeitschriften monirt haben, ist dort bereits vom Verfasser selbst berichtigt.

11) כנסת חכמי ישראל, eine Gutachten=Sammlung, die leider mit zu den verloren gegangenen Schriften gehört. Verfasser führt sie an in אומר השכחה und Scheeltot (Correspondenz mit Jecheskel Landau in Prag), in קשות מיושב (mit Joseph Teomim in Breslau). Antworten an ihn enthalten זכרון יוסף von Joseph Steinhard, פני אריה des Löb Breslau (Nr. 22, 61 und 62) und חקר הלכה (Bl. 22) des Elasar aus Kollin.

12) מיני תרגומא, Bemerkungen zum Targum Onkelos, mitunter auch zum paläst. Targum, am Schlusse לקוטים, einige Auszüge aus den halachischen Vorträgen des Verfassers, zuerst Breslau (1831) durch David Sklower, den Schwiegersohn Joseph May's, dann auch Wilna (1836) gedruckt. In der Vorrede beklagt Sklower bereits den Verlust mehrerer handschriftlichen Werke Jesaja's.

13) הפלאה שבערכין, in מיני תרגומא 25b מופלא שבערכין genannt; wahrscheinlich hat der Verfasser die zuerst erwähnte Bezeichnung wegen ihres Zahlenwerthes חזון ישעיהו בן יהודה ז"ל festgehalten, wie er bei mehreren anderen Titeln seiner Schriften sich von solchen Zahlenberechnungen hat leiten lassen. Es sind Glossen zum Aruch, von denen der erste Theil durch seinen Schüler Wolf Ginsburg in Breslau (1830), der zweite Theil 29 Jahre später (1859) in Wien durch L. Rosenkranz edirt worden sind. Dem Verfasser standen die Aruch=Ausgaben von 1517, 1553 (wie dort in der Vorrede שי"ג statt תי"ג zu lesen ist), 1599 und 1655 zu Gebote. Außerdem noch eine Ausgabe, deren Druckort dem Verfasser unbekannt war, weil das Titelblatt fehlte. Aus den Anführungen daraus ist aber zu entnehmen, daß es

die editio Venedig 1531 war. Der Verfasser giebt am Schlusse mehrere Nachträge und Berichtigungen. Da ihm aber weder Handschriften noch die editio princeps zu Gebote standen, so konnte es nicht fehlen, daß Irrthümer nachweisen und Ergänzungen liefern konnten Reifmann (Jeschurun, Jahrg. 1856), Buber (Ozar Chochma III S. 56) und Geiger, Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft Bd. XII S. 358 und XIV S. 318.

Immerhin aber wird eine Fülle von Hinweisungen und Anregungen geboten, die nach verschiedenen Richtungen hin lehrreich bleiben. So sammelt der Verfasser im Artikel מאה die im Talmud und Midrasch abweichenden Lesarten des Schrifttextes,[29]) bei ihm für den Zweck ritualer Entscheidung in Fällen, wo sich in einer Thorarolle eine zweifelhafte Lesart findet und daher in Erwägung zu ziehen sei, ob man in diesem Falle eine andere Thorarolle zum Vorlesen aus der heiligen Lade nehmen müsse. Verfasser bestreitet diese Nothwendigkeit, sobald die fragliche Lesart bereits in talmudischen Quellen vorhanden sei.

14) שטרי המאוחרין, worin Jesaja alle die Stellen im Talmud behandelt, in denen ein späterer Schriftvers citirt wird, für den eigentlich ein bereits früher vorkommender hätte beigebracht werden müssen. Das Werk ist weiter nicht bekannt geworden; der Verfasser citirt es in אמר השכחה 6c und 13d, in הפלאה שבערכין Artikel סרן, im Commentar zu den Scheeltot 20c, 48b und 15b. An der letzterwähnten Stelle weist er nach, daß statt der in Joma 4 aus Lev. 1, 1 erbrachten Schriftstelle וידבר ד' אליו מאהל מועד לאמר die frühere aus Exodus 12, 1 וידבר ד' אל משה לאמר zu lesen sei, was er auch nachher zu seiner Freude durch die Scheeltot bestätigt gefunden habe.

Von den Randglossen, mit denen Jesaja viele Werke versah, sind folgende durch den Druck bekannt geworden:

1) Zum תנ"ך und zwar zum Pentateuch in der Quart-Ausgabe Dyhernfurth 1775, enthält Verbesserungen im Targum, im Raschi-Commentar und im תולדות אהרן des Aron Pesaro.

Zu den Propheten und Schriften ed. Dyhernfurth 1807, lehrreiche Noten und Hinweisungen für den Text und Raschi, wie Berichtigungen für Pesaro's Index der Stellen.

2) Zum Gebetbuch in der Ausgabe תקון שלמה Dyhernfurth 1806; sie werden auch in ברכת משה von Mose Körner S. 33 citirt.

3) Zum Buche החינוך in der editio Wien 1827. Ein größeres Werk, welches Jesaja unter dem Titel קטן שהגיה לחינוך verfaßt hat und von ihm im Scheeltot-Commentar Bl. 27b wie im מיני תרגומא 24a angeführt wird (auch in dem von Joseph May in der Vorrede zu erwähntem Commentar und in der Grabschrift (s. S. 24) so genannt) wird von Asulai s. v. החנוך irrthümlich mit חנוך לנער bezeichnet, wonach auch bei Steinschneider, Catalog. Bodl. p. 1386 und Fürst, Bibl. judaica s. v. J. Berlin zu berichtigen wäre.

4) Zum יד מלאכי, vom Herausgeber Ephraim Herz (Berlin 1857) aus Jesaja's Exemplar, das sich im British Museum befindet, entnommen. Die dort mitgetheilte Einleitung Jesaja's (in der Vorrede des Herausgebers) läßt das richtige Urtheil erkennen, welches er über den Werth dieses methodologischen Werkes hat.

5) Noten zu den Traktaten סופרים und שמחות, mitgetheilt in רגל ישרה (Dyhernfurth 1777) des Gedalja Lipschütz.

6) Noten zu Maimonides' Mischne Tora ed. Dyhernf. 1809.

7) Noten zum Sittenbuche ראשית חכמה ed. Dyhernf. 1811.

8) Noten zum Alfasi, in der Ausgabe Preßburg 1836.

Ungedruckt blieben Noten

9) Zum Machsor, aus denen der Verfasser anführt: Scheeltot 40b (wegen der Formel שמיני חג עצרת); מיני תרגומא 23c und d (sehr Lehrreiches wegen הזכרת נשמות). Auch der Verfasser des Machsor-Commentars קריאי מועד (Breslau 1805) und Mose Körner in ברכת משה bringen einige Auszüge aus diesen Noten. Das betreffende Machsor kam in den Besitz seines Sohnes Benjamin, bei dem es Salomo Pleßner noch gesehen; jetzt befindet es sich in der Bibliothek des Seminars in Breslau.[30])

Mehreres über Pijut und Kalir behandelt Jesaja in seinen Briefen an den Schwager Joseph Steinhard, wie aus den Antworten desselben in זכרון יוסף zu Orach Chajim, Gutachten 13, 14 und 15 zu ersehen ist.

Mittheilungswerth ist hier noch, daß, als einst der Schwiegersohn Peilte Oldenburg vor Jesaja die Pijutim wegen ihrer schwerverständlichen Sprache tadelte, dieser es ihm verwies, mit den Worten: „Man ist verpflichtet, bei jedem Stückchen Pijut, das man nicht versteht, über unsere Unkenntniß zu klagen, aber nicht sich so absprechend darüber auszudrücken".

9) Zum Buche der Frommen ed. Bologna, jetzt im Besitze meines gelehrten Freundes S. J. Halberstam in Bielitz. Die Noten sind von der Hand des Sohnes Salomo, der im Anfange derselben bemerkt, daß außer den in Kürze vermerkten Indices und Nachweisungen noch ein ganz besonderes Werk seines Vaters vorhanden sei, welches viele Verbesserungen und Erklärungen zum Buche der Frommen enthalte, die als Marginalien nicht aufgenommen werden konnten.

10) Zum תורת האדם des Nachmanides ed. Venedig. Das Exemplar ist nach dem Tode des frühern Besitzers Dr. Beer in Dresden der Universitäts-Bibliothek in Leipzig als Geschenk überwiesen worden.

Als ein Beitrag zu der (oben S. 14) bereits erwähnten Schreibweise Jesaja's theile ich die Worte mit, die er diesen Noten voranschickte: לכו שמעו לי בנים הצבתי לכם ציוני"ם כי מציו"ן תצא תורה זו תורה וזו זכר"ה וזכר"ך יהיו נקודים אשר הצגתי על העמודים כל אשר נקוד אחת בסימן כזה. מורה על עמוה א' וכל אשר נקוד שנים כזה: יורה על ע"ב דרך אגב תקנתי איזה הגהות הכרחיות כפי העלות על דעתי וכפי הסכמת הזמן, ערכתי תיקון לשמן נאום ישעיה בהגאון יחיד בדורו מה"ו ליבש זצלה"ה ברלין צדק בה ילין וכו'

11) Zum Juchasin in einem aus der Bibliothek des Dr. Beer in Dresden gewesenen und später abhanden gekommenen Exemplare. (S. Katalog der Bibl. des Dr. Beer, S. 47 der Vorrede.)

12) Zum Tischbi des Elia Levita, aus denen Mose Körner in ברכת משה Einiges anführt. Derselbe hatte den Plan, sie unter Anfügung seiner eigenen Ergänzungen herauszugeben. —

Dies ist mir von der literarischen Thätigkeit Jesaja's bekannt geworden, und doch können diese Mittheilungen durchaus nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen. Jesaja hat ohne

Zweifel noch mehr geleistet; er besaß einen riesigen Geist, einen eisernen Fleiß, eine unbezwingbare Liebe für ein gründliches Wissen — und ragte mit diesen geistigen Gütern über alle großen Männer seiner und der nachfolgenden Zeit weit empor. —

Wenige Jahre vor seinem Tode wurde er noch zu neuer Thätigkeit berufen.

Am 16. Cheschwan 5553 hatte der Rabbiner Isaac Joseph Teomim, aus der Familie Fränkel, nach einer 39jährigen Verwaltung des Rabbinats zu Breslau im Alter von 70 Jahren das Zeitliche gesegnet (Measséf VII, S. 78). Wer anders konnte würdiger sein, als Nachfolger einzutreten als Jesaja Berlin, sein Jugend- und Studiengenosse im Lehrhause des R. Hirsch Charif, mit dem er in Breslau eine Reihe von Jahren hindurch in einem und demselben Hause gewohnt (מיני תרגומא 35c) und mit dem er fortwährend in geistigem Verkehr gestanden! Die Vertreter der Gemeinde beriefen ihn am 14. Tebet 5554 zum Rabbiner,[31]) was in einer hebräischen Zeitschrift aus jener Zeit mit den Worten (Sanhedrin) mitgetheilt wurde, die einst bei der Ordination R. Seïra's ausgerufen worden לא כחל ולא שרק ולא פרכום ויעלת חן „Ohne Augenschminke, ohne Färbungsmittel, ohne Haargekräusel, und dennoch eine anmuthige Gestalt!" Die erste Trauung, bei der Jesaja fungirte, war die des Aelternpaares Salomo Pleßner's, des Nestors der jüdischen Prediger in der Gegenwart, am 11. Schewat 5554. Aus der Antrittsrede theilt uns M. Körner in ברכת משה (Berlin 1833) Folgendes mit: Das Gotteshaus war gedrängt voll von Besuchern, die Spalier bildeten, als der neu gewählte Rabbiner eintrat und sich zur heiligen Lade begab. Jesaja, bereits alt und schwach, stieg die Stufen an und lehnte sich an das Geländer, um sich ein wenig zu erholen. Sofort ließ der Vorsteher einen Stuhl hinauftragen, damit sich der Rabbiner darauf niederlasse. Sitzend eröffnete er sogleich seine Rede mit der Midraschstelle (Midrasch zu den Sprüchen Abschn. 10 und zu Koheleth K. 9 V. 14.) אמר הקב"ה בשעה שהחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהם של ישראל „Gott sage: Zur Zeit, da der Weise sitzt und meine Lehre predigt, vergebe ich den Zuhörern ihre Sünde." Warum „da der Weise

sitzt"? muß er nicht vielmehr aus ehrfurchtsvoller Rücksicht für seine Zuhörer stehend vortragen? Und warum sollte so ohne Weiteres die Sündenvergebung erfolgen? Doch, Rabba sagt (Joma 23 u. an mehreren Stellen): כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו „Wer nicht die ihm gebührenden Rücksichten vom Menschen streng fordert, vielmehr dieselben freiwillig erläßt, wer solche Nachsicht übt, dem wird Gott lohnen und ihm dafür die Sünden, nämlich die Fehler gegen die Rücksichten auf Gott, erlassen." Aus Maimonides, Mischne Tora, Hilchot Megilla K. 2 §. 7 geht nun hervor, daß man mit Rücksicht auf die dem Publikum schuldige Ehre alle öffentlichen Handlungen in der Synagoge stehend verrichten müsse. Wenn aber die Gemeinde auf die Forderung einer solchen Rücksicht Verzicht leistet, ja selbst dem Rabbiner einen Stuhl reichen läßt und ihn so zum Sitzen einladet, eine solche großmüthige Verzichtleistung verdiene gewiß den von Rabba verheißenen Lohn. Diese einleitenden Worte erfüllten das Herz aller Zuhörer mit besonderer Befriedigung. —

Von einer andern Predigt Jesaja's, und zwar aus Veranlassung des Abschlusses des Baseler Friedens giebt die Schlesische priv. Zeitung vom 18. Mai 1795 folgende Nachricht: „Auch die hiesige Judengemeinde verfehlte ebenfalls nicht, ihre innerliche Freude wegen des von Sr. Königlichen Majestät mit der Republik Frankreich geschlossenen Friedens zu bezeigen. Es hielt der Rabbiner Herr Esajas Löw Berliner eine zweckmäßige Rede und schloß mit dem recht herzlichen Gebet für Seine Majestät und das ganze Königliche Haus und endlich ermahnte derselbe die Gemeinde, durch Wohlthun den Dank gegen Gott zu offenbaren, dies Fest durch Unterstützung der Hilfsbedürftigen ohne Unterschied der Religion zu feiern. Diese Ermahnung nahm die Gemeinde mit Dank an, und auf der Stelle erfolgten verschiedene, nicht unbedeutende Spendungen." —

R. Jesaja führte mit Liebe und Treue seine Gemeinde zur Gottesfurcht und zum Studium der Lehre. Von seinen Einrichtungen für die Chewra-Kadischa giebt eine besondere Schrift derselben manche Einzelheiten. Er genoß Verehrung und Hochachtung in allen Kreisen, auch in denen, die in religiöser Beziehung

mit ihm nicht eins waren. Joel Brill, der Commentator in der Psalmen-Ausgabe Mendelsohn's, und Aron Wolfsohn, jener als Professor, dieser als Inspector an der Königlichen Wilhelmsschule angestellt, besuchten oft den Rabbiner, um bei ihm Rath und Belehrung für wissenschaftliche Fragen zu holen, und da sie gewöhnlich am Sonnabend den Besuch machten, weil an diesem Tage die Schule geschlossen war, ließen sie, um jeden Anstoß zu vermeiden, ihre Stöcke im Hausflur stehen. Einmal hörte Jesaja, daß einer dieser Lehrer einen Todtenkopf nach dem Unterrichtszimmer habe bringen lassen, um ihn den Kindern zu zeigen. Der Rabbiner ließ sofort, wie er hiervon Nachricht erhielt, den Lehrer zu sich kommen und ersuchte ihn, wegen der Kinder, welche Kohanim seien, den Todtenkopf zu entfernen, was auch sofort geschah.[32])

Jesaja Berlin hatte nicht lange das Rabbinat inne; am 8. Ijar 5559, also heute vor 80 Jahren, ging er ein in die ewige Heimath, nachdem er ein Alter von mehr denn 80 Jahren erreicht hatte. Die Schlesischen Provinzialblätter von demselben Tage,[33]) dem 13. Mai 1799, meldeten den Tod des Oberlandesrabbiners Isajas Löw Berliner; weithin drang die Trauerkunde und überall fühlte man, daß ein Fürst, ein Großer in Israel, gefallen sei, was auch seine Grabschrift kündet; sie lautet:

שר וגדול נפל בישראל אחר שהגיע לגבורו' יום ב' ח' אייר ת'ק'נ'ט' לפ"ק
ונק' למחרתו הן

האדם הזה היה כאחד מצבא שמים
לדעת לעות את יעף דבר על אפניו
על כן זחלתי ואירא שבחו לסיים
אך אזכיר י"ב חבוריו אשר אסף בהפניו

ידו פרש לתקן כלי ש'ר'ת' בהיותו ראשון לציון שטרי מאוהרים לקדם במיני תרגומ' יצא ידי חובתו על קשות מיושב וללקוט אומר השכח' לבש שריון יש סדר למשנה בין כנסת הכמי ישראל הודיע גבורתו הפלאה שבערכין וקטן שהגיה להנוך עלי גליון ותוסף זרועו תנא תוספאה ושאילת שלום תפארתו

ה'ה' א'מו' הגאון המפורס' מו'ה' ישעי' ברלין א'ב'ד' ור'מ' פה ק"ק בן הגאון יחיד בזמנו מו'ה' ליב זצ"ל ת'נ'צ'ב'ה'.

Jesaja Berlin hat sich in diesen Schriften ein unvergängliches Denkmal gesetzt, seiner würdig, im Sinne jenes talmudischen Ausspruches: den Frommen setze man keine äußeren Denkmäler, in ihren Lehren, in ihren Tugenden lebt die Erinnerung an sie am schönsten und besten fort. (Jerusch. Schekalim c. II.)

Dankbare Enkel des großen Mannes haben diese geistige Erinnerung an eine Stiftung für diese Pflanz- und Lehrstätte jüdischen Wissens geknüpft, die unter dem Namen „Jesaja Berlin'sche Stiftung" dadurch, daß junge, aufstrebende Kräfte durch sie Aufmunterung und Förderung in ihren wissenschaftlichen Arbeiten erhalten, Segen verbreiten soll. Und ist nicht gerade diese Anstalt einer solchen Jesaja Berlin'schen Stiftung würdig? Wenn heute Jesaja Berlin in unser Lehrhaus träte, würde er nicht freudenvoll bekennen, daß hier, wenn auch unter Wahrung moderner Formen, das Thorastudium gepflegt wird, im Sinne und im Geiste seines Lebens, seiner Auffassung, seiner Hingebung? Wenn er hören würde, wie die Jünger dieser Lehranstalt halachische Aufgaben lösen, indem sie die Resultate der Gesetzesforschung von der Primärquelle an, vom Talmud bis zum letzten bedeutenden Casuisten, näher entwickeln und begründen, wenn er sehen würde, wie Exegese, Geschichte und Sprachwissenschaft in den heiligen Dienst der Thora gestellt werden, würde er nicht darauf hinweisen, daß er selbst dies Alles, allerdings mit ganz beschränkten Mitteln und unter ganz anderen Zeitverhältnissen, mit Liebe und Fleiß angebaut habe! Und wenn er näher in den Geist dieser Anstalt eindringen würde, daß hier Wissen und Glauben, Lehre und Leben nicht in Conflikt gerathen, Rabbiner und Schriftsteller in einer Person zwei verschieden denkende Seelen nicht in sich vereinigen — er würde ausrufen פה אשב כי אויתיה „Ja, hier will ich weilen, denn so begehrte ich es!" Der Geist R. Jesaja's wird uns Allen in dieser Anstalt, den Lehrenden wie den Lernenden, stets gegenwärtig sein, mit seiner Gottesfurcht, seiner Liebe, seinem aufrichtigen, wahren Streben für das jüdische Wissen. Wird sie ja geleitet von einem Manne, in dem sich das Ideal, wie es sich R. Jesaja heute bilden würde, vollständig verwirklicht hat, von einem Manne, der schon

nach der Richtung hin mit R. Jesaja eine überraschende Wahlverwandtschaft hat, daß die drei Gemeinden Eisenstadt, Halberstadt und Berlin an Beiden einen so großen Antheil haben! Lehren ja an der Seite dieses geistigen Führers Männer, die sich mit ihm eins wissen in dem ungetheilten Streben für das Hochziel, welches dieser Lehranstalt gesteckt ist. Und sind es ja Jünger, die sich um diese ihre Lehrer schaaren, die Erkenntniß und Verständniß für dieses Hochziel haben und es mit Liebe und Ausdauer zu erreichen suchen! So möge es denn den Lehrern und den Hörern gelingen, diese Anstalt zu einer immer größeren Vollendung zu führen, daß aus ihr geistige Führer für Israels Gemeinden hervorgehen, die Segen verbreiten, Gottesfurcht lehren, Thorakenntniß vermehren und dem Frieden eine bleibende Stätte sichern, damit Israel seiner Mission inmitten der gesammten Menschheit immer näher geführt werde, bis aus Aller Mund das Bekenntniß erklingt, welches dem großen Rabbi Jesaja Berlin in stillen Augenblicken immer und immer auf den Lippen geschwebt hat: אין עוד מלבדו „Es giebt keinen Gott außer Ihm, dem Einig-Einzigen!“

Noten.

1) Eine Parallele zwischen diesen beiden Männern zieht auch Jellinek in der Vorrede zum zweiten Theile des הפלאה שבערכין.

2) Geht aus dem Epitaph des Leichensteins (s. S. 24) hervor, worin Jesaja bei seinem Tode (1799) bereits als Achtziger bezeichnet wird.

3) Eisenstadt als Geburtsort genannt bei Mose Körner in קשת רשפי S. VIII, der dort unsern Jesaja mit den Worten (im Talmud) betrauert: עיר איזינשטאט הרה וילדה, עיר ברלין גדלה שעשועיה, אוי נא לה אמרה ברעסלויא כי אבדה כלי חמדתה לפ"ק.

4) Somit waren es nicht die aus Wien vertriebenen Juden allein, welche die Gemeinde Berlin begründeten, sondern es haben auch die Exilirten Eisenstadts und anderer Ortschaften jener Gegend daran Theil; vgl. einige Daten hierfür bei L. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin II, S. 5.

5 und 6) Nach einer gütigen Notiz des Herrn L. Landshuth, von dem ein bedeutendes Material für die Geschichte der jüdischen Gemeinde Berlins gesammelt ist, das aber noch immer der Veröffentlichung entgegenharrt.

7) Von Mordechai Mochiach hat uns sein Enkel Jesaja eine Erklärung zu Genesis 59, 12 וינס ויצא החוצה bewahrt: das überflüssig scheinende ויצא deute die im Talmud (Sota 36) erwähnte Erscheinung Jakobs an, die Joseph im Augenblicke der Versuchung wahrgenommen; indem das Wort ויצא die Anfangsbuchstaben für וירא צורת אביו enthalte. (S. הפלאה שבערכין Artikel דיוקן und מיני תרגומא 4b ed. Wilna, wo für מהר"י מוכיח gelesen werden muß מהר"ם מוכיח).

8) Von Herrn L. Landshuth mir mitgetheilt.

9) Daher nennt Jesaja den Rabbiner in London, nämlich Teble Schiff, אומר השכחה 10d und חדושי הש"ס 2d seinen Verwandten.

9b) Der Vollständigkeit wegen theilen wir die Inschrift ihres Leichensteines mit:

לזאת יקרא אשה כי לאי"ש לוקחה זאת נפטר ליל ש"ק ונקברה יום א' י"ג סיון ת'ק'ס'ב
היא האשה אשר הוכיח העליון | לעזר קדוש ישראל לצפירת תפארת | כל ימי היותה לבשה שריון |
להיות אשת חיל לבעלה עטרת | פנת יקרה מוסד הבית. הן היית יושבת העדינה | רבות בנות

עשו חיל. ואת עלית על כלנה | ותרבי ותגדלי כשתילי זית. צאצאיך יחד על צד תאמנה | משוט שוטף בעוד ליל. מוסדותיך משו והגבעו' תמוטינה | טירתך עזבת לשמיר ושית. על אלה כלם מספד מר חגורנה | ה'ה' הצנוע' הרבני' מרת פרומט בת הנכבד כ"ה וואלף פיק ז"ל. אשת הגאון המפורסם מוה ישעי' ברלין זצ"ל שהי' א'ב'ד' ור'מ פה. ת'נ'צ'ב'ה'

10) Wird in קשוט מיושב 10b genannt.

11) S. Körner in באור נוגה S. 41 und רשפי קשת S. VIII.

12) קצור מעבר יבק, Dyhernfurth 1797; darin die Statuten v. J. 1760.

13) In der Vorrede zu הפלאה שבערכין I.

14) Nach dem Citat dort §. 745 und §. 980, aber in ed. Bologna §. 747 und §. 793.

15) Von Dr. Freimann, Rabbiner in Ostrowo, mir mitgetheilt, der es von alten Männern aus jener Zeit gehört hat. Nachher fand ich Aehnliches im Jeruschalmi Berachot c. 5, Hal. 1, wo andere Verse empfohlen werden.

16) Jesaja führt diesen Sohn an חדושי הש"ס 8c.

17) Mittheilung von Salomo Pleßner.

18) Die Inschrift lautet:

פ"נ. ראו הדור! את בן מופת הדור רך בשנים הלך בדרך ישר והטוב עם אלקים ואנשי' מאוד התאמץ בכבוד אבותיו הקדושים וימת שלמה ע"פ אביו הגאון האמיתי ע"ה פ"ה מו"ה ישעיהו ברלין: א'ב'ד' ור'מ' דקהלתינו והמדי' אורו יזרח לדור דורים נפטר בליל ש"ק ונ' יום א' י"ב חשון תקנ"ו לפ"ק ת'נ'צ'ב'ה'

19) S. daselbst Bl. 18c und 20c.

20) Starb am 2. März 1806, s. Zunz, Sterbetage S. 11 und mein „Jesod Olam, das älteste hebräische Drama" Einleit. S. XVI.

21) Die Grabschrift lautet:

פ"נ מו"ה יוסף בן מ"ה יחיאל מיכל מייא זלה"ה לפ"ק.

צדיק כתמר יפרח

יום צרה ותוכחה ונאצה היום הזה לכל גבר.
וכל לב המס ימס, ויהי למים, כי גדלה השבר.
ספדו והלילו! כי איש אלהים קדוש עלינו עבר.
פרח שושן נבלה, שוט זעם מלאך אכזר' גבר.

מה לך פה יוסף הצדיק? כי חצבת לך פה קבר.
וושבי חלד מר יבכיון, כי אבד צדיק פס חבר.
וזל כל עין דמע, כי אפס תקו', חדל תוחל' ושבר.
ארון אלהים נלקחה, אבד חסיד ואיש נבר.

איש שר וגדול ליהודים, אשר הרביץ תורה בישראל, ויהי ביתו פתוח לרווח', ה"ה הרב

המאה"ג הצדיק המפורסם, כמו"ה יוסף מייא זלה"ה, בהרב המפורסם מו"ה מיכל מייא זלה"ה הנולד ביום ה' טבת ת'ק'כ'ה' לפ"ק וטרם עתו עלה המות עליו, כי יצאה נשמתו בקדושה ובטהרה ביום ש"ק ד' כסלו, ונקבר ביום א ה' בו, ת'ק'ע'א לפ"ק. ת'נ'צ'ב'ה'

Joseph May war nicht Rabbiner in Breslau, wie D. Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte S. 492 schreibt.

22) Er starb am 11. Ijar 5561.

23) Sie lautet:

זה האדם גדל ביהודים ורצוי לכל אחיו לפ"ק. מלאכים ובילו כתר אמת רעומתך שר מיכאל עומד, ויקבל נשמתך, מרום ונשאך ושגיא אחריתך. פ"נ איש אלהים קדוש, הרב הגאון הגדול, הצדיק אמיתי בוצינא קדישא, חסידא ופרישא, המפורסם בדורו בקש"ת מהור"ר מיכאל שמעון מייא נ"ע בן הרב הצדיק המפורסם מהור"ר מיכל מ"ס זצלה"ה. אשר חיבר בצירוף אחיו הה"ג החסיד המפורסם מהור"ר יוסף מייא נ"ע חידושי הגהות על ארבעה טורים, הנדפסים בווין ובדיהרענפורט. ולגודל ענותנותו לא רצה להזכיר שמו עליהם. אשר יצאה נשמתו בקדושה ובטהרה, ביום ד', י"א סיון, והוא לקבורות יובל בבכי' ובהספד גדול, ביום ה', י"ב סיון, שנת חמשת אלפים ת'ק'צ'ג' לפ"ק. ת'נ'צ'ב'ה.

24) Die Grabschrift lautet:

פה נקברת האשה מרת שרל אשת הרב הצדיק מו"ה יוסף מייא זצלה"ה בת הגאון יחיד בזמנו מו"ה ישעיהו ברלין זצלה"ה בעל המחבר ספר תקוני כלי שרת ושארי חיבורים נפטרת יום א' ח"י ונקברת ביום ב' י"ט שבט ת'ק'ע'ה' לפ"ק. ת'נ'צ'ב'ה.

25) Sie sind gewöhnlich kreisförmig, mit einem oder zwei Strichlein versehen, so daß sie „strahlenartig“ erscheinen. Solche Zeichen waren seit alter Zeit im jüdischen Gebrauch; Jacob Tam, angeführt in Or Sarua I S. 145 nennt sie קרניים, wahrscheinlich nach Chabakuk 3, 4.

26) S. קשות מיושב 20b und 26a; חדושי הש"ס 1b und 26c; שאילת שלום 8c und 22a.

27) In קשות מיושב 6b und 20a; אומר השכחה 7a; שאילתות 2a; הפלאה שבערכין Art. סדן; Noten zu יד מלאכי ed. Berlin, Vorrede und Bl. ט und קכט. Auch Mose Kunitz in מעשה חכמים S. 13 Note 12 führt eine Emendation daraus an, die ihm der Verfasser selbst gezeigt hatte.

28) So ist dort bemerkt, daß Bl. 22 unten im Commentar קונט' שהם zu lesen sei קונטרס שטרי המאוחרין; Bl. 47 Z. 3 von oben statt בב"חי soll heißen בחבורי כנסת חכמי ישראל.

29) Eine ähnliche Zusammenstellung ist in den Noten Akiba Eger's zu Trakt. שבת Bl. 55.

30) Das betreffende Machsor liegt mir jetzt vor; ich theile wenigstens die erste Note mit, welche sich auf dem inneren Deckelblatte des zweiten Theiles befindet: הנוסח בתפלה וכן בקדוש של חג השבועות שאנו אומרים ותתן לנו וכו' את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו מצוה רבה להסביר ענין תורתנו דקאמרינן באיזה צר מתקרי תורתנו והנה בברכת התורה אנו מברכין אשר קדשנו וכו' לעסוק בדברי תורה וכו'

כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך וכו' ונתן לנו את תורתו וכו' ובתפלת י"ח אנו מתפללין השיבנו אבינו לתורתך וכו' גם בובא לציון גואל וכו' אנו אומרים ונתן לנו תורת אמת וכו' הוא יפתח לבנו בתורתו וכו' ובברכת אדבה רבה כל הברי תלמוד תורתך וכו' והאר עינינו בתורתך וכו' ובברכת אהבת עולם ונשמח בדברי תורתך וכו' ועוד כהנה וכהנה רבות אין מספר ובכולהון לא מצינו מלת תורתנו ודע דבקדושין ל"ב: אי' הדר אמר רבא תורה דיליה היא דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה וז"ל רש"י שם כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה בתחילה היא נקראת תורת השם ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו וכן בע"ז י"ט. אמר רבא בתחילה נקראת על שמו של הק"בה ולבסוף נקראת על שמו שנאמר בתורת ד' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה וז"ל רש"י ר"ה נקראת על שמו של תלמיד שטרח בה דכתיב ובתורתו דמשמע של כל אדם ע"כ הרי מבואר דכל עוד שלא טרח ולמדה וגרס בה נקראת התורה בביחוד רק על שמו של הקב"ה ובכן ביום מתן התורה היאך מצינו לומר זמן מתן תורתנו ועדיפא הוי שייכ' למימר זמן מתן תורתך כמו שאנו אומרין בכל אותן המקומות הנזכרים. די בארתי ודי לא בארתי, ומי יתן אדע או אשמע טעם לשבח תהלתו בקהל עם אגידה:

31) S. Meassef VII, S. 172; hiernach 1783 falsch bei Steinschneider, Catal. Bodl. p. 1385 und bei Cassel, Lehrbuch d. jüdischen Geschichte S. 517.

32) Mittheilung von Salomo Pleßner.

33) Nicht 1798, wie Geiger in der Zeitschrift d. deutsch-morgenl. Gesellschaft, Jahrg. 1858 S. 358, wahrscheinlich nach der ursprünglich falschen, hinterher erst auf meine Veranlassung durch Dr. Zuckermann in Breslau berichtigten Angabe im Buche der dortigen Chewra Kadischa.

Hof-Buchdruckerei (H. Neubürger) in Dessau.

ISRAEL'S GOTTESDIENSTLICHE POESIE.

VORTRAG

GEHALTEN AM 11. JANUAR 1870

VON

DR. ZUNZ.

BERLIN
A. ASHER & CO.
1870.

Die Bezeichnung „Israels gottesdienstliche Poesie“, welche ich meinem Vortrage gebe, soll ausdrücken, wie ein dreifacher Gegensatz im Wesen der Menschennatur sich uns in der Entwickelung des Judenthums darstellt. Es bezeichnet nämlich: Israel das Allgemeine, nationales wie menschheitliches, gegenüber dem individuellen; gottesdienstlich das Unendliche des Geistigen im Gegensatze zu der sinnlichen Schranke; Poesie ist Ausdruck und Sprache des uns belebenden Idealen, neben und trotz der Arbeit für das Reale, für das Nahe und Nöthige. Gestaltungen dieser, Israel und Gott miteinander verbindenden, Poesie in der Geschichte der jüdischen Entwickelung während dreier Jahrtausende, auch nur im Fluge betrachtet, werden, hoffe ich, diesen Ideengang verdeutlichen.

Von Allem, was wir denken und wollen, was wir empfinden und thun, liegt die bewegende Kraft in der Menschennatur: nur aus Gedanken und Thaten der Menschen sind ebensowohl Religion und Poesie als Wissenschaft und Philosophie hervorgegangen. Diese, welche den Zustand der Nationen geändert, Culturbauten zerstört uud errichtet und hierdurch Grund und Spitze heutiger Einrichtungen sind, stellen die vermittelst jener Kräfte gewonnenen Errungenschaften des Menschengeschlechts im Verlauf der Zeiten dar, im Gegensatze zu der sich gleich bleibenden Fähigkeit des Thieres. Die bekannten, von uns nebeneinander gebrauchten Ausdrücke Leib und Seele, Thier und Mensch scheiden in der That

*

zwei Welten von einander: die des Unendlichen und des Endlichen, der Allgemeinheit und des Einzelwesens, der Vorstellungen und der Eindrücke, der Freiheit und der Nothwendigkeit. Das Thier folgt dem Eindrucke, ihm ist nichts unbekannt: was es nicht kennt, ist für dasselbe gar nicht vorhanden. Nur für deu Menschen gibt es Bekanntes und Unbekanntes, und je weiter er fortschreitet, desto mehr verwandelt sich Gekanntes in Ungekanntes. Denn er bleibt weder bei sich, noch überhaupt bei dem Einzelnen stehen; er fragt nach woher und wie, nach warum und wohin; begierig den Zusammenhang der Erscheinungen zu erforschen, möchte er ein Wissen des Allgemeinen sich erwerben. Dieses Streben hat die Wissenschaften gegründet und die Poesie geschaffen. Das Kind freut sich mit dem Farbenglanz der aufgehenden Sonne, der Naturforscher beobachtet ihre Lichtstrahlen, der Fromme verehrt ihren Schöpfer: Allen dreien leihet die Dichtkunst ihre Sprache. Was den Kreis des thierisch-sinnlichen überragt, wird menschlich-geistig, gestaltet sich zu Wissen und Dichten. Wir kämpfen so lange mit den Naturkräften, bis wir fragen, bis wir staunen, bis wir erkennen. Die starren Einzelwesen verwandeln sich allmählig in einen lebendigen Organismus, in dessen Räthsel und Wunder einzudringen wir unsere Lebensaufgabe setzen: mit der nie gestillten Sehnsucht nach Erkenntniſs, nach Antwort auf die höchsten Fragen, verbindet sich Bewunderung für das was ist, Dank für Alles was wir empfangen; Beides, Bewunderung und Dank, vereint sich in der Anbetung, und die höchste Idee, die Zierde der Menschheit, wird der Gottesbegriff, der die Geschöpfe adelnd das Allgemeine heiligt. Versenken wir uns in diese Empfindungen, so üben wir Gottesdienst, und der Ausdruck desselben wird Poesie.

Freilich ist die Menschheit zu heiligen Empfindungen, zu erhabenen Vorstellungen nicht mit einem Sprunge emporgestiegen, noch weniger zu einem aus ihnen gewachsenen sittlichen Dasein. Gleichwie jeder Einzelne aus der sinn-

lichen Stufe des Kindesalters nach und nach zu den höheren der thätigen Vernunft heranwächst, mufsten die Völker von thierischer Wildheit und der Uebermacht roher Triebe mühsam zu menschlicher Gesittung sich emporarbeiten. Zu den Fortschritten der Gesammt-Menschheit haben denn auch alle geschichtlich aufgetretenen Völker beigetragen; jedes einzelne Volk hat von Nah und Fern gelernt; in der Mitte jeder Nation hat es nicht an begabteren Genien, an reineren Naturen gefehlt, die durch ihr Wort belehrten, durch ihr Beispiel besserten: Der sinnlichen Selbstsucht wurde der Vorzug des Allgemeinen gegenübergestellt, die Liebe zum Ganzen eingeschärft, das gleiche Recht des Nächsten. In der Erhebung zu dem Urheber des Alls ward die wilde Herzenshärte bald zu sanfter Empfindung erweicht, bald zu starker That entflammt. Es sprachen die Seher und die Dichter: Der in die Vergangenheit zurückschauende Seher, der über das Gegenwärtige hinausblickende römische Vates war der Dichter, dessen Rede als höhere Eingebung galt.

So trat auch im israelitischen Volke eine Reihe von Geistern auf, deren Reden und Thaten das Volk für Licht und Erkenntnifs erzogen. Den Einzelnen lehrten sie, dafs er erst dann ein rechter Mensch, ein Gott wohlgefälliger werde, wenn er heraustretend aus der persönlichen Schranke sich als Glied eines grofsen Ganzen erkenne, dafs er nicht seiner niedern Leidenschaft, sondern dem erhabenen Schöpfer dienstbar werde, dafs er nicht auf sich vertraue, sondern das Gute von Gott erwarte. Während die gewöhnliche Sprache für das Lebensbedürfnifs ausreicht, mufste das Nationale, das Gott Berührende, weil idealen Gehalts, im Munde des Sehers poetisch werden. Und aus solchem, durch Lehre und Gebet in poetischen Gestaltungen thätigen, Gottesbewufstsein ist aller Gottesdienst hervorgegangen.

Israels gottesdienstliche Poesie darf man demnach so auffassen, dafs Israel das Allgemeine, mithin das Unsterbliche bedeutet, Gottesdienst die Befreiung der Seele von Menschen-

dienst, d. i. die menschliche Freiheit und Poesie die Macht der Idee d. i. des steten Fortschritts: alles drei im Bunde Gottes, d. h. in der Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen lebendig erhalten. Schauen wir uns nach der geschichtlichen Entwickelung dieser Idee um, so lassen sich drei fast gleich grofse Zeiträume deutlich unterscheiden: der erste hebt an im 9. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung mit dem Auftreten der dichtenden Profeten; der zweite umfafst die neun Jahrhunderte von dem Untergange des jüdischen Staates durch die Römerherrschaft bis zum Anbau von Wissenschaft und Dichtkunst unter den Juden Europa's im 10. Jahrhundert: der dritte schliefst mit der gegenwärtigen Zeit ab.

In dem ersten Zeitraum war Emporheben des Volkes aus Natur- und Götzendienst zur Erkenntnifs des Schöpfers, aus mannigfachem Aberglauben zur Gottesfurcht, aus den Abwegen der Zwietracht zu Eintracht die Aufgabe und das Thatenfeld der Erwählten, der Begeisterten, der seit Elischa bestehenden Profetenschulen. Zu dem Nabi, d. i. dem Verkünder des göttlichen Wortes, ging man am Neumonds- und Ruhetage; der Nabi erhob seine Stimme gegen Lüge und Verderbnifs, gegen Unrecht und Wahn; er sprach den Tadel aus gegen Hohe und Niedrige, warnte vor äufseren und inneren Feinden. „Gott, rief er, verlangt weder Opfer noch Fasttage, er fragt nicht nach eurer gekrümmten Stellung, nicht nach Oel- und Mehlspenden; aber Liebe verlangt er, Gerechtigkeit, ein Herz für den Leidenden, eine offene Hand für den Dürftigen, einen demüthigen Sinn, rechtschaffenen Wandel.“ Der Profet hielt dem Falschen, Sinnlichen und Selbstsüchtigen das Ideale entgegen, die Wahrheit, das Göttliche und Schöne, darum konnte seine Rede nicht die Sprache der Stube und des Marktes sein, sondern sie mufste zum Wiederhall des heiligen Geistes werden: sie ward Poesie. Der Nabi verkündigte in erhabenen Bildern und dichterischer Sprache den Willen Gottes, er sah in die Zukunft indem er

die Folgen des Verderbnisses schilderte, aber auch die schönere Zeit der Umkehr verkündete, seine Hoffnungen unter den Bildern allgemeinen Friedens und der Todtenbelebung darstellend. Zugleich war sein eigener sittlicher Wandel die deutliche Erläuterung seiner Rede. Die Jahrhunderte hindurch fortgesetzten Anstrengungen solcher Männer und Frauen, verbunden mit Schicksalsschlägen, hatten nach und nach bei Vielen den Sinn geändert. Die Stummen wurden beredt: immer mehr empfanden ein Bedürfniſs, gleichsam als Erwiderung auf das profetische Wort, das auszusprechen, was ihre Herzen bewegt, d. i. zu Gott zu beten, ihn zu preisen, ihre Anliegen und Gefühle auszusprechen. Die schönsten jener Gebete und Hymnen liegen uns im Psalmenbuche vor: Profetie und Psalm wurden sonach die beiden sich ergänzenden Hälften der gottesdienstlichen Poesie. Allerdings muſste die Einsicht dem Bekenntnisse, die profetische Lehre muſste dem Gebete vorangehen; was die Profetie ausgesäet an religiöser Erkenntniſs, ging auf als Psalmblüte; was die Versammlung von dem Nabi empfangen, das zahlte sie im Psalm zurück: in des Psalmisten Klagen hört man den Wiederhall profetischer Lehren. Daher konnte es nicht fehlen, daſs in den Zusammenkünften der Frommen, später bei den Tempel-Feierlichkeiten, Psalmen den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildeten.

Allmählig hörte das Profetenthum auf: Mit dem Untergange des selbständigen Juda ging das freie Wort unter; mit den Fortschritten der Bildung mehrte sich die Zahl der Schriften, die Hörer wurden von Lesern abgelöst, denn Schriftwerke vertraten die mündliche Rede. Daneben wurden in den Vereinen und bei den Zusammenkünften ältere profetische Reden vorgetragen, erläutert, später auch übersetzt, hie und da von abgesungenen Psalmen begleitet. Der im letzten Viertel des ersten Zeitraums ausgebildete regelmäſsige Gottesdienst bestand denn auch in dieser Doppelgestalt: die göttliche Botschaft im Vortrage des Lehrers, die Erwiederung der

Gemeinde in dem gesungenen Psalm. Gesetzschreiber und Rechtskundige, Lehrer, Weise hatten im Laufe der Zeit die Bedeutung der Profeten erlangt: auch sie wurden Leiter und Lehrer, Verkündiger und Tröster. Zu der gänzlich veränderten Stellung Israels zu den umwohnenden Völkern, dem Einflusse der Cultur von Phöniziern und Persern, von griechischen Schriften, römischen Einrichtungen, gesellte sich die Einwirkung älterer kanonischer Schriften und die Verbreitung neuerer Werke, wie z. B. des Buches Hiob, der Sprüche. Es trat der öffentliche Vortrag an Sabbaten und Festtagen an die Stelle der Profetie: der Midrasch d. i. die Schrifterläuterung ward theilweise zur poetischen Gottesverehrung, dadurch daſs er sich über jüdische Geschichte und Geschicke, Gesetze und Einrichtungen verbreitete, um belehrend und erhebend auf die Versammelten einzuwirken. Und gleichwie die Verfasser der pentateuchischen Bücher die Urgeschichte nach den Vorstellungen ihrer eigenen Zeit auffassen und die Heroen des Alterthums als Vorbilder späterer Entwickelungen auftreten lassen, führte auch der Midrasch jene Heroen, Stammväter, Gesetzgeber, Priester, Profeten, Helden, Richter, Könige in die Mitte des Lebens der Gegenwart ein; er verwandelt die Geschichte der Vergangenheit in ein Epos: Gott und die alten Helden reden in der Sprache der Zeit, und verhandeln die Interessen dieser Zeit. So bereitete sich der zweite Zeitraum vor, die Zeit der Ausbildung des mündlichen Gesetzes, der Hagada und der öffentlichen Gebete. Die Hagada gibt der Urgeschichte Israels eine umfassende allgemeine Begründung, ihr Epos überschreitet die Gränzen des Nationalen, in demselben übertrifft der Gegensatz von Göttlichem und Sterblichem den von Israeliten und Nicht-Israeliten: während das biblische Zeitalter die ältere Geschichte für die Gegenwart befruchtet, thut es die Hagada für die Zukunft.

Die Kanonizität der gesammelten heiligen Schriften verwischte allmählig den Unterschied des Inhalts: Alles dort Geschriebene, gleichviel ob Gesetz oder Geschichte, ob Pro-

fetie oder Dichtung, ward als vom heiligen Geiste eingegeben der freiesten Auslegung, der kühnsten Verwendung für zulässig erachtet; das biblische Buch ward zum göttlichen Worte, sein Inhalt durch die Auslegung ergänzt, der Weise, d. i. der vortragende Lehrer, vertrat den Nabi, der Vorbeter den Psalmisten, und so wurde wiederum das Gebet die Antwort der Gemeinde auf die in den Lehren vernommene göttliche Stimme: dem Hymnus folgt das Bekenntniſs. Da gemäſs dem göttlichen Bunde Gottes Liebe zu Israel dieses Gott zu lieben verpflichtet und wahre Liebe keine Theilung verträgt, so verpflichtet dieselbe zugleich zur Anerkennung des einzigen Gottes. So folgt denn auch im Frühgebet der von der göttlichen Liebe handelnden Benediction unmittelbar das Einheitsbekenntniſs und das Gebot Gott zu lieben mit Leib und Seele.

Waren solchergestalt Midrasch und Gebet ihrem Stoffe nach poetisch, so kann es nicht auffallen, wenn sie, im Hinblick auf die Sprache der Profeten und Psalmisten, es auch in der Form, in ihrem äuſsern Bau wurden. Diese Verwandelung ging allmählig vor sich: Stammgebete und Festfeier wurden mit dichterischer Bearbeitung der Geschichte und der Ueberlieferung bereichert, die unter der Benennung Piut d. i. Poesie, nach und nach in alle Synagogen eingeführt wurden. Durch Meister, wie Jose b. Jose und Elasar b. Kalir, gelangten diese Arbeiten im 8. und 9. Jahrhundert zu ihrer Vollendung. Meist waren die Vorbeter auch die Verfasser; so trugen sie den Midrasch, der selber eine Bearbeitung der Profetie war, in künstlerischem Bau vor, während für Fast- und Buſsetage der Psalmen-Rezitation sich poetische Buſsgebete, Selicha, anschlossen, so daſs nunmehr in Piut und Selicha ein ähnliches Zwiegespräch zwischen Gott und Israel dargestellt wird, wie es in der profetischen Lehre und dem Psalm, später in der Hagada und dem Gebete vernommen wurde.

Mittlerweile war die Wissenschaft, die Summe alles

Gedanken-Reichthums von Vor- und Mitwelt, von Griechen und Syrern zu den Arabern, von diesen zu den Juden Spaniens und Africa's gekommen, und diese selber in den Besitz neuer Kenntnisse gelangt, zu grammatischer Einsicht und zu Sprachgewandtheit emporgestiegen. Tiefe Denker, mit philosophischem Wissen ausgerüstete Männer, geniale Dichter statteten Stammgebete und Piut mit Poesien aus, deren Inhalt Israels Geschichte, seine gesetzlichen Einrichtungen und Lehren, auch seine Leiden und Hoffnungen sind. Schilderungen der göttlichen Allmacht, der Wunder der grofsen und der kleinen Welt, d. i. des Weltalls und des Menschen, wurden der Unterbau zu den Darstellungen der Gröfse wie der Liebe Gottes in dieser epischen Bearbeitung der israelitischen Geschichte. Es entstand jene spanische gottesdienstliche Poesie, die seit dem zwölften Jahrhundert zu den Glaubensgenossen in Frankreich und Deutschland, in Italien und Griechenland gelangte und wiederum in Piut und Selicha die Stimmen des Profeten und des Psalmisten ertönen liefs. Der Zusammenklang dieser Doppelstimme, die Verbindung göttlichen Trostes mit menschlichem Flehen, aus dem in uralter Zeit zwischen Gott und Israel geschlossenen Bündnisse hervorgegangen, verjüngte sich, dichterisch aufgefafst, als Liebesbund zwischen Bräutigam und Braut, zwischen Gemahl und Gemahlin, ward als solcher in die gottesdienstliche Dichtung eingeführt. Wie erhaben ist diese Liebe des Weltenschöpfers zu dem für sittlichen Adel bestimmten Volke über die Liebe der mythologischen Götter zu sterblichen Schönen! Und sie ist in Israel uralt: Einer der ältesten Profeten, Hosea (2, 18. 21. 22), ruft: „Du sollst, spricht der Ewige, mich mein Gemahl, nicht mein Herr nennen; ich verlobe dich mir durch Recht und Gerechtigkeit, mit Huld, mit Liebe und Treue“. Aehnlich spricht Jeremia (2, 1): „Ich gedenke deiner bräutlichen Liebe, wie du mir durch Wüsten gefolgt“. Im zweiten Theile Jesaia (54, 5. 6. 62, 5) heifst es: „Dein Gemahl ist dein Schöpfer, wie das Weib der Jugend hat Gott dich

zurückgerufen, mit der Freude des Bräutigams an der Braut freut dein Gott sich mit dir". Aehnlich spricht Ezechiel (16, 8): „Ich schwur dir, trat in einen Bund mit dir und du wurdest mein". Dieses ideale Bündniſs durchzieht die Hagada des zweiten Zeitraums und reicht den edelsten Dichtern des dritten den Stoff dar für die Verschönerung der synagogalen Gebetordnung. An zehn Stellen der heiligen Schriften, sagt der Midrasch, heiſst Israel Gottes Braut; hierunter gehören sieben dem hohen Liede, das schon früh für heilig und sinnbildlich gehalten, bereits im Midrasch, in der aramäischen Paraphrase, so wie von älteren Auslegern zu einer poetischen Ausmalung der israelitischen Geschichte erhoben wurde, in welcher der liebende König Gott, die Geliebte Israel ist.

Diese Verheiſsungen der göttlichen Liebe, verbunden mit der Treue, die Israel unter tausendjährigen Drangsalen bewiesen, hat mehr als einen mittelalterlichen Piut-Dichter begeistert: zahlreiche Poesien führten das Thema dieser bildlichen ehelichen Liebe aus, vornehmlich in Sulat und Selicha. Insbesondere haben spanische Dichter die in das Frühgebet eingelegten Stücke, die Ahaba d. h. Liebe heiſsen, zu einem Zwiegespräch zwischen dem Freunde und der Geliebten, d. h. hier zwischen Gott und dem israelitischen Stamme, ausgebaut. Israel heiſst dort auch Freundin, Schwester, wie z. B. in einem Gedichte Jehuda halevi's:

Zählst du, Schwester, auf der Warte
Die Tage? Du fragst: wann kommt, den ich erharrte?
Deine Hoffnung ist nahe, dulde und erwarte!

Derselbe Dichter läſst in zwei zu einander gehörenden Stücken Israel und Gott in dem Dialog als Freunde auftreten.

Israel spricht:

Nimmst, o Freund, du an das Lied des Müden,
Den sein böser Wandel hat von dir geschieden?
Sieh' ich greife nach dem Zipfel deiner Liebe,
Wenn mir deines Namens Herrlichkeit nur bliebe,

Der Besitz, den im Mühsal ich errungen.
Nimmt zu der Schmerz,
Schlägt wärmer mir das Herz
Und liebend klingt das Wort, das ich gesungen.

Antwort des Herrn:

Festen Muth's erwarte deine Zeit,
Grüble nicht, wann vergeht dein Leid;
Rede, dichte, singe, als siegender Held,
Du bleibst die Meine und bei dir mein Zelt.
Verachte den Hohn der spottenden Welt,
Es heilet dich, der dich krank gemacht.
Den Befreier wirst du schauen und Gottes Macht.
Denen die mit Königen bieten Trutz,
Nenne deinen König Jacobs heiligen Felsenschutz.

In der That waren es die idealen Hoffnungen, welche die Juden durch die Finsternifs des Mittelalters getragen. Denn was Poesie überhaupt und die gottesdienstliche insbesondere voraussetzt, ist die Sehnsucht nach dem Guten und Schönen, ist das Unbefriedigende sowohl unserer Einsicht als alles Vergänglichen, ist das Streben nach dem Vollkommenen, dem Idealen. Dafs solche Gefühle und Gesinnungen nur Wurzel fassen, wo mit vernünftiger Erkenntnifs Liebe zur Wahrheit und Eifer für Förderung des Sittlichen sich verbinden, lehren und beweisen die Profeten des Alterthums, die Hagadisten und Dichter der späteren Epochen. An den Brauch aber setzt stets sich der Mifsbrauch an: Wo es an tüchtigem Wissen und sittlicher Reife gebricht, wo die Lüge die Maske der Wahrheit trägt, entarten die guten Einrichtungen, der Eigennutz verdrängt die Liebe zum Guten. So wurden die ächten Profeten von falschen verdrängt, wie bereits Micha klagt, ferner von Zeichendeutern und gedungenen Wahrsagern. Ebenso traten neben den ehrlichen Hagadisten Geisterbeschwörer auf, Schriftverdreher und Fälscher, und in späteren Jahrhunderten nahmen Aberglauben, Buchstabendeutelei, kabbalistische Grillen die Stelle der profetischen Gotteslehre ein, selbst die Stammgebete verunstaltend.

Es bedarf mithin beständiger Wachsamkeit, ununterbrochener Arbeit: der Anbau der Wissenschaft allein schützt vor solchen Verirrungen. Die Weisen in Israel waren durch Lehren und Vorträge, durch Unterricht und Schriften stets Bundesgenossen dieser Arbeit, die auch uns nöthig, die wir zwar die Erben bisheriger Cultur, aber auch die aller vorangegangenen Verirrungen sind. Möchten wir daher eingedenk bleiben, daſs Thaten Noth thun gegen Erschlaffung und Verfall: Ideale, aus lebhaftem Verlangen gebildet, müssen in wissenschaftlichem Grunde wurzeln; eine Erhebung über das Gegenständliche hat zur Vorbedingung die Erkenntniſs der Gegenstände. Eine Poesie ohne ächtes Wissen droht eine offene Straſse zn werden zu Phantasterei, zu Wahnglauben, und die Geschichte lehrt in zahlreichen Beispielen, daſs man auch als Barbar und Menschenschlächter Lieder singen kann.

Vielleicht ist es der neueren, vielleicht unserer Zeit vorbehalten, von dem Bündnisse der Wissenschaft mit der Poesie die Früchte zu genieſsen. Es würde alsdann für die gottesdienstliche Poesie der vierte Zeitraum beginnen. Allerdings gab es schon in den früheren Perioden, neben der dichterischen Rede, dem Volke unmittelbar gespendete Unterweisung. Die ältere Zeit bereits bietet auf sittliches Leben und göttliche Barmherzigkeit hinweisende schlichte Vorträge dar: Der Böse, heiſst es im zweiten Jesaia, verlasse seinen Wandel, er findet Erbarmen bei Gott. Ezechiel verkündet: „Ich will nicht, daſs der Böse sterbe, sondern daſs er sich bessere und lebe“. Und Zacharia spricht: „Redet wahr miteinander, befördert den Frieden, sinnet nichts Böses für den Nächsten aus und liebet nicht Meineid“. Das Gesetzbuch selber ist voll sittlicher Vorschriften, und die jüngere Zeit führte die gesetzlichen Unterweisungen ein, an welche Betrachtungen und Ermahnungen angeknüpft werden; die hagadischen Sammlungen sind davon angefüllt. Aus ihnen gingen die Predigten hervor, die mit dem Gottesdienste verbundenen Vorträge, die, wenn auch hie und da selten, doch nie gänzlich aufgehört haben. Waren dieselben nur ein

Der Besitz, den im Mühsal ich errungen.
Nimmt zu der Schmerz,
Schlägt wärmer mir das Herz
Und liebend klingt das Wort, das ich gesungen.

Antwort des Herrn:

Festen Muth's erwarte deine Zeit,
Grüble nicht, wann vergeht dein Leid;
Rede, dichte, singe, als siegender Held,
Du bleibst die Meine und bei dir mein Zelt.
Verachte den Hohn der spottenden Welt,
Es heilet dich, der dich krank gemacht.
Den Befreier wirst du schauen und Gottes Macht.
Denen die mit Königen bieten Trutz,
Nenne deinen König Jacobs heiligen Felsenschutz.

In der That waren es die idealen Hoffnungen, welche die Juden durch die Finsternifs des Mittelalters getragen. Denn was Poesie überhaupt und die gottesdienstliche insbesondere voraussetzt, ist die Sehnsucht nach dem Guten und Schönen, ist das Unbefriedigende sowohl unserer Einsicht als alles Vergänglichen, ist das Streben nach dem Vollkommenen, dem Idealen. Dafs solche Gefühle und Gesinnungen nur Wurzel fassen, wo mit vernünftiger Erkenntnifs Liebe zur Wahrheit und Eifer für Förderung des Sittlichen sich verbinden, lehren und beweisen die Profeten des Alterthums, die Hagadisten und Dichter der späteren Epochen. An den Brauch aber setzt stets sich der Mifsbrauch an: Wo es an tüchtigem Wissen und sittlicher Reife gebricht, wo die Lüge die Maske der Wahrheit trägt, entarten die guten Einrichtungen, der Eigennutz verdrängt die Liebe zum Guten. So wurden die ächten Profeten von falschen verdrängt, wie bereits Micha klagt, ferner von Zeichendeutern und gedungenen Wahrsagern. Ebenso traten neben den ehrlichen Hagadisten Geisterbeschwörer auf, Schriftverdreher und Fälscher, und in späteren Jahrhunderten nahmen Aberglauben, Buchstabendeutelei, kabbalistische Grillen die Stelle der profetischen Gotteslehre ein, selbst die Stammgebete verunstaltend.

Es bedarf mithin beständiger Wachsamkeit, ununterbrochener Arbeit: der Anbau der Wissenschaft allein schützt vor solchen Verirrungen. Die Weisen in Israel waren durch Lehren und Vorträge, durch Unterricht und Schriften stets Bundesgenossen dieser Arbeit, die auch uns nöthig, die wir zwar die Erben bisheriger Cultur, aber auch die aller vorangegangenen Verirrungen sind. Möchten wir daher eingedenk bleiben, dafs Thaten Noth thun gegen Erschlaffung und Verfall: Ideale, aus lebhaftem Verlangen gebildet, müssen in wissenschaftlichem Grunde wurzeln; eine Erhebung über das Gegenständliche hat zur Vorbedingung die Erkenntnifs der Gegenstände. Eine Poesie ohne ächtes Wissen droht eine offene Strafse zn werden zu Phantasterei, zu Wahnglauben, und die Geschichte lehrt in zahlreichen Beispielen, dafs man auch als Barbar und Menschenschlächter Lieder singen kann.

Vielleicht ist es der neueren, vielleicht unserer Zeit vorbehalten, von dem Bündnisse der Wissenschaft mit der Poesie die Früchte zu geniefsen. Es würde alsdann für die gottesdienstliche Poesie der vierte Zeitraum beginnen. Allerdings gab es schon in den früheren Perioden, neben der dichterischen Rede, dem Volke unmittelbar gespendete Unterweisung. Die ältere Zeit bereits bietet auf sittliches Leben und göttliche Barmherzigkeit hinweisende schlichte Vorträge dar: Der Böse, heifst es im zweiten Jesaia, verlasse seinen Wandel, er findet Erbarmen bei Gott. Ezechiel verkündet: „Ich will nicht, dafs der Böse sterbe, sondern dafs er sich bessere und lebe“. Und Zacharia spricht: „Redet wahr miteinander, befördert den Frieden, sinnet nichts Böses für den Nächsten aus und liebet nicht Meineid“. Das Gesetzbuch selber ist voll sittlicher Vorschriften, und die jüngere Zeit führte die gesetzlichen Unterweisungen ein, an welche Betrachtungen und Ermahnungen angeknüpft werden; die hagadischen Sammlungen sind davon angefüllt. Aus ihnen gingen die Predigten hervor, die mit dem Gottesdienste verbundenen Vorträge, die, wenn auch hie und da selten, doch nie gänzlich aufgehört haben. Waren dieselben nur ein den

öffentlichen Gottesdienst begleitendes Element und mehr geachtet, wenn sie in dichterischer Form mit den Gebeten verschmolzen wurden, so ist es die Aufgabe des heutigen Predigers, als Nachfolger des Hagadisten, uns das Wissen vom Göttlichen unvermischt zu geben, den Vortrag auf Wissenschaft zu gründen, auf Gotteserkenntnifs aufzuführen. Dann vermag er in der Rede den Profeten, im Gebete die Gemeinde zu vertreten, während Lied und Gesang die mit der Predigt verschwisterte Poesie ist, wie einst des Profeten Wort Cither und Gesang begleiteten. Es soll ja aus der Predigt die Belehrung, aus dem Liede die Tröstung hervorquellen.

Es wird dann einer jüngern Generation vergönnt sein, die Früchte zu erblicken von fortgeschrittener Einsicht und von dieser Einsicht angemessenen Einrichtungen. Sollen Wissenschaft und Poesie sich harmonisch durchdringen, so bleibt es eine Aufgabe der Erziehung, es zu bewirken, dafs ein erleuchteter Verstand die rechte That vorbereite, und ein für das Gute und Schöne erwärmtes Gemüth sie vollziehe. Denn zuletzt wird doch das Wohlergehen der Gesammtheit nur aus dem verständigen, dem sittlichen Lebenswandel aller Einzelnen erblühen können. Ein jeder aber, der in sich die Harmonie zwischen Menschlichem und Göttlichem herzustellen sich bemühet, gelangt zu dem Besitze des göttlichen Bundes. Das Göttliche ist stets das Ziel alles Denkens und Thuns, alles Empfindens und Hoffens; es allein verleihet unserm Leben Adel, unserer Gemeinschaft den sittlichen Grund. Nun so hoffen wir auf die Erlösung, auf die Gründung und Anerkennung des Rechtsstaates, in welchem freie Menschen Israel als Bruder begrüfsen, denn in solchem wird Israels auch der Menschheit gottesdienstliche Poesie.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.